<36604400580015

<36604400580015

Bayer. Staatsbibliothek

17

Phil. 1181 d.

Ph. U. 540 Weiller

Philos. Introd. 20.

R

Kajetan Weillers

Dr. und Pr. der Philosophie und Rektor des Lizeums

Anleitung

zur

freyen Ansicht

der

Philosophie.

Zunächst

für seine Zuhörer.

Philosophia obiter libata ducit a Deo
penitus exhausta ducit ad eum.

BACO.

München 1804.
Bey Joseph Lentner.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorerinnerung.

Die Philoſophie befindet ſich gegenwärtig in einem revolutionären Zuſtande. Was bey Revolutionen immer zu geſchehen pflegt, das iſt auch hier der Fall. Die *Leidenſchaften* haben an dem Gange der Ereigniſſe einen gröſseren Antheil, als die *Vernunft*.

Wenn daher *Selbſtſtändigkeit des Geiſtes* auf dem philoſophiſchen Gebiethe ſtäts unentbehrlich iſt, um wie viel mehr iſt ſie es jetzt? Und wenn dieſe Selbſtſtändigkeit bey unruhigen Verhältniſſen ſelbſt unter Männern ſeltener wird, um wie viel mehr muſs ſie es unter Jünglingen werden, deren regeres Blut der Leidenſchaft zugänglicher iſt?

Sollen alſo die gegenwärtigen Bewegungen auf dem Felde der Philoſophie endlich nicht in ein hohles Blendwerk oder gar in volle Anarchie des Kopfes und des Herzens ausarten, ſo bedürfen unſere jungen Mitbürger in dieſer Hinſicht einer *eigenen* Leitung.

Ich erboth mich, in meinen Kreisen zur Erreichung dieses Zweckes beyzutragen, nähmlich *über Philosophie* so zu lesen, dass der Geist durch prüfende Blicke auf die verschiedenen Systeme der Schule zum Gefühle seiner Unabhängigkeit von den Fesseln des *blossen* Systemes geweckt, und dadurch angeregt würde, das *in sich* hervorzubringen, was ihm *kein System* zu geben im Stande ist.

Das *kurfürstliche General-Schul- und Studien-Direktorium* genehmigte gnädigst mein unterthänigstes Anerbiethen.

Die-

Dieses war die Veranlassung zu dem vorliegenden Lehrbuche.

Der Zweck desselben ist dadurch bestimmt. Ueber die Mittel zum Zwecke muss das Buch selbst Auskunft geben. Hier kann ich vorläufig nur einige der untergeordneten Punkte berühren, durch derer Richtung ich zum Zwecke zu gelangen hoffte. Diese Richtpunkte sind: Ich suchte in meinen Schülern *Ruhe, aber auch Lebendigkeit, und Lebendigkeit des ganzen Geistes, Liebe und Achtung für Wahrheit und nur für Wahrheit, aber für reelle und nicht bloss für logische anzuregen, und so durch die Beruhigung ihrer kleineren Geisteskräfte und durch die*

Berührung ihrer gröſseren die Heiterkeit, den Muth, das Selbſtgefühl, die innere, höhere Thätigkeit einzuleiten, ohne die alles ſogenannte Philoſophiren höchſtens ein todtes Spekuliren oder gar nur ein unruhiges Phantaſiren iſt. Ich ſuchte alſo das Vorurtheil zu entfernen, daſs beſonders die philoſophiſche Wahrheit nur das Ziel einer Rennbahn ſey, dem man mit Sporn und Peitſche zueilen müſſe, oder daſs ſie *vollſtändig und ausſchlüſsig* in irgend einem Syſteme als mirakulöſes Bild aufbewahrt werde, das man nur mit einigen *Kopfnerven* zu berühren brauche, um von dem Ausſatze unphiloſophiſcher Gemeinheit für ewige Zeiten geheilt zu werden. Ich ſuchte vielmehr die Ueberzeu-

zeugung zu begründen, daſs die Göttin, die man ſuche, in einem Heiligthume wohne, dem man ſich mit ruhigem Ernſte nähern müſſe, und daſs ſie da nicht bloſs als Bild unter Hierogliphen nur zur ſymboliſchen Verehrung, ſondern lebendig vorhanden ſey, und deſswegen auch nur der lebendigen Ehrfurcht, die ihr aus *ganzer* innerer Thätigkeit huldigt, ſichtbar werde. Ich ſuchte daher nicht nur ein Streben nach Wiſſenſchaftlichkeit ſchlechthin, ſondern zuvor und zugleich auch noch nach jenem Reelleren zu wecken, ohne welches alle Wiſſenſchaftlichkeit bloſs ein Kleid für einen Faſchingsball iſt. Meine Schüler ſollten den *Buchſtab* endlich ein Mahl beſtimmt von

dem *Geiste* zu ſcheiden, ſich endlich ein Mahl mit freyer Selbſtſtändigkeit über jenen zu erheben, und nur dieſem zu huldigen im Stande werden. Sie ſollten zwar auch die Schule, welche den Ausdruck ſucht, aber vor Allem und zugleich das Leben, das die Sache zu dem Ausdrucke ſchon lange gefunden hat, kennen und ehren und lieben lernen. Sie ſollten mit allen ſchon gefertigten Philoſophien von Auſsen bekannt werden, um ſich durch dieſe äuſsere Anregung endlich mit freyer Selbſtthätigkeit zu jener Philoſophie von Innen zu erheben, welche nirgends ſchon vollendet daliegt, ſondern immer erſt neu geſchaffen werden muſs, und ſo im-

mer

mer vollständiger geschaffen werden wird.

Man sieht, mein Hauptstreben gieng auf die Bezeichnung des Weges, der auf dem Gebiethe der Philosophie eingeschlagen werden soll. Betrat ich übrigens den bezeichneten Weg auch noch selbst; so geschah es nur so weit, als es nöthig war, um die Bezeichnung nicht nur richtig, sondern durch den Genuss der allernöthigsten Erfolge auch lebhaft zu machen.

Uebrigens ist die vorliegende Schrift ein *Lehrbuch*. Sie ist also weitläufiger und kürzer, als sie Mancher wün-

wünschen wird. Es mussten *alle* Hauptpunkte berührt, sie konnten aber grossentheils auch nur *berührt* werden.

Was das Kleid dieser Schrift betrifft; so nahm ich mir zwar die Freyheit, sie ohne die gewöhnliche *volle* Rüstung der Schule erscheinen zu lassen. Allein sie ohne *alle* technische Steifheit dem Schul-Gebrauche zu übergeben, war, besonders bey der gegenwärtigen Lage der (Schul-) Philosophie, nicht wohl möglich, noch räthlich.

Das Urtheil ruhiger Forscher zu leiten, habe ich nun genug gesagt.

Für

Für die Uebrigen kann man nie genug ſagen. Die Urtheile dieſer Leute ſind doch immer nur *Schmähungen*, und wer hätte die zu achten?

München den 4ten März 1804.

Der Verfaſſer.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . Seite 1

Negativer Theil.

Unterſuchung des bisherigen Ganges der Philoſ. 18

I. *Was iſt Philoſophie?* . . . 18

II. *Klaſſifikation der verſchiedenen philoſoph. Verſuche* 27

III. *Würdigung der verſchiedenen philoſoph. Verſuche* 42

A. Der praktiſchen (oder miſtiſchen) . . 42

B. Würdigung der theoretiſchen (oder ſpekulativen) Verſuche . . . 46

a) Reduktion ihrer vielerley Klaſſen auf einige wenige . . . 46

b) Sind dieſe theoret. Verſuche — Philoſophie? 58

c) Wenn dieſe theoretiſchen Verſuche nicht Philoſophie ſind, was ſind ſie? . . 123

d) Leiſten die berührten Verſuche für Philoſophie gar Nichts? . . . 135

Poſitiver Theil.

Neuer Gang der Philoſophie . . 143

I. *Regung einer neuen (Schul-) Philoſophie* . 143

II. *Gemeinſchaftliches Gebrechen und Reſultat der bisherigen (Schul-) Verſuche* . . 166

III.

III. *Blicke in die Organisation des menschlichen Geistes* 175
A. Was vermag die Empfindung? . . 178
B. Was vermag der Verstand? . . 185
C. Was vermag die Vernunft? . . . 203
D. Was vermag das Gefühl? . . . 224
E. Was vermag der Wille? . . . 234
IV. *Genauere Bestimmung der eigentlichen Aufgabe der Philosophie* . . . 245
V. *Was ist das Absolute nicht?* . . 257
VI. *Durch welches Organ gelangt man zum Absoluten?* 271
VII. *Was ist das Absolute?* . . 314
VIII. *Verhältniss des Relativen zum Absoluten* . 347
IX. *Was ist Philosophie?* . . . 381
X. *Wahrheitsfunken in den bisherigen philosophischen Versuchen* . . . 406

Negativer Theil.

Einleitung.

1.

Mit dem Erwachen der Vernunft entsteht in dem Menschen eine sonderbare, vorher unbekannte Selbstentzweyung. Er ist zwar auch zuvor schon mit sich selbst nicht Eins. Er ahnet aber da noch nicht, dass er es seyn kann, und soll, — und fühlt es also auch nicht bestimmt, dass er es nicht ist. Allein nun geht ihm die Ahnung einer mit sich selbst möglichen und nothwendigen Einheit auf, und eben dadurch wird er jetzt mit sich selbst deutlich (also mit Bewusstseyn) entzweyet.

2.

Es geht ihm nähmlich die Aussicht auf ein *höheres Wahres* auf, als sein bisher Bekanntes war. Dieses Bisherige fängt ihm nun sogar selbst an, weniger wahr zu werden. Es geht ihm die Aussicht auf ein *höheres Gut* auf, als seine bisher gewohnten

Güter waren. Diese letzten verliehren nun sogar an ihrem vorigen Werthe. Es geht ihm die Aussicht auf eine *höhere Thätigkeit* auf, als seine bisherige war. Diese bisher einzige beginnt ihm nun sogar als keine eigentliche wahre Thätigkeit mehr zu erscheinen.

3.

Diese Aenderung ergreift ihn bald sehr nachdrücklich. Es packt ihn ein *ganz ungewohnter Zweifel*, ein Zweifel über sich selbst. Er begreift sich nun nicht mehr. Er begriff sich zwar zuvor auch nie. Allein er verlangte sich damals nicht zu begreifen. Es bemächtigt sich seiner eine *ganz ungewohnte Sehnsucht*, eine Sehnsucht nach sich selbst. Er scheint sich selbst verlohren zu haben. Allein er hatte sich noch nie gefunden, aber auch noch nie nöthig gehabt. Es meldet sich in ihm ein *ganz ungewohnter Trieb zu handeln*, ein Trieb, aus sich zu handeln. Er glaubte auch bisher schon so gehandelt zu haben. Nun fängt er aber an, inne zu werden, daſs dieses nicht so gewesen sey, und doch so seyn könne, und soll.

4.

Er ist sich nun selbst ein Räthsel geworden. Das kann, und will er sich nicht bleiben. Er strebt nach Enträthslung, nach Befreyung von dieser Uneinigkeit mit sich selbst. Er will sich mit sich selbst wieder ausgleichen. Dazu drängt ihn die Verlegenheit, in die durch den neuen Zweifel sein Kopf geräth. Dazu drängt ihn ferner sein Herz, welches der Selbst-

quaal

quaal loswerden will, die sich dafür in der neuen Sehnsucht, und in dem Gefühle der neuen Kraft, mit der es zu handeln strebt, und in dieser Lage doch nicht handeln kann, zu organisiren beginnt.

5.

Er mag zur Herstellung des Friedens vielleicht auch Manches ausser sich zu kennen, und zu thun haben. Soviel ist aber schon vorläufig zu vermuthen, dass er das Erste, und Vorzüglichste mit sich selbst abzumachen hat. Die Uneinigkeit entsteht durch ihn. Die Einigkeit kann also auch durch Niemand andern, als zunächst wieder nur durch ihn wenigstens eingeleitet werden. Wenn der Mensch nur sich begreift, wenn er nur sich gefunden hat, und nur aus sich, aus seinem eigentlichen Selbst, heraus thätig ist, wie viel kann ihm alsdann zu seiner Uebereinstimmung mit sich Selbst noch mangeln?

6.

Das Uebel*) beginnt in dem Kopfe. Es breitet sich zwar bald über den ganzen Menschen aus. Sein

 An-

*) Dieses Uebel ist freylich eine der gröfsten Wohlthaten, die dem Menschen werden können. Ohne dasselbe gelangte er nie zu seiner Menschheit. Allein abgesehen von der schönen Zukunft, zu der es ihn hindrängt, kann es in seiner drückenden Gegenwart doch immer als ein Uebel angesehen, und mufs als ein solches behandelt werden.

Anfang ist aber doch — der Zweifel. Wo kann also auch die Heilung beginnen müssen? In dem Kopfe. Es soll eine neue Einsicht werden, eine Einsicht in ein bisher noch nicht Gesehenes, und eine Einsicht von ganz anderer Art in das auch bisher schon Gesehene. Bisher war nur halbe Gewissheit, und Gewissheit ohne eigentliche Ueberzeugung (aus blossem unbewussten Glücke). Von Nun an soll sie ganz, und aus wahrer gründlicher Ueberzeugung (aus absichtlicher Anstrengung) werden. Wenn diese neue *Gewissheit* geworden ist, so kann die neue *Beruhigung*, und die neue *Handlungsweise* auch nicht mehr ferne seyn. *)

7.

Der Mensch ergreift die Hilfe, die sich ihm von Seite des Kopfes darbiethet. Er strebt nach der Entdeckung jenes höhern Wahren, durch welches in ihm Einheit werden soll. Er muss darnach streben, denn er kann mit sich selbst nicht entzweyet bleiben, wenn er sich nicht seiner Vernunft entledigen will. Ein bestimmtes Streben erhält, zumahl wenn der Kopf so gro-

*) Dadurch wird vorläufig mehr nicht behauptet, als dass der Kopf, — das *Erste* — bey der ganzen Kur zu thun habe. Ob dieses Erste auch schon *Alles*, oder wenigstens das *Wichtigste*, — oder auch *in aller Hinsicht das Erste*, oder endlich selbst nur überhaupt etwas *Positives* sey, kann hier noch nicht entschieden werden. Vielleicht ist seine Anstrengung wenigstens vor der Hand nur negativ.

grofsen Antheil daran hat, immer auch bald einen bestimmten Nahmen. Das Streben nach diesem neuen Wichtigen, Wahren, wurde schon früh mit dem Ausdrucke „*Philosophiren*" bezeichnet.

8.

Philosophie ist daher für unsere Vernunft eine nothwendige aus ihrer Natur unvermeidlich hervorgehende Aufgabe. Sie ist ihr die nothwendigste aller Aufgaben. Sie ist ihr eigentlich die einzige; denn mit ihr sind ihr alle übrigen gelöst. Es kann sich ihrer also kein zum Bewufstseyn seiner ganzen Menschheit erwachter Mensch ganz entschlagen. Keiner kann sie ganz unaufgelöst von sich weisen. Er müfste nur auch seine Vernunft soganz von sich abstreifen können. Der Trieb zur Philosophie (wenigstens der Sache, wenn gleich nicht dem Nahmen nach) ist für den ganz wachen Menschen ein so allgemeiner, und nothwendiger Trieb, wie jeder andere. Er fodert nicht weniger gebietherisch wenigstens einige Befriedigung, wenn er schon in Rücksicht der Art der Befriedigung mehr Freyheit gestattet.

9.

Es ist deſswegen auch kein zum Gebrauch seiner Vernunft vorgerückter Mensch ohne alle Philosophie, der Zweifler so wenig, als der Behaupter (Dogmatiker), der Verächter so wenig, als der Verehrer der Philosophie, und selbst der blofse Blind-Gläubige (wenn er übrigens zur Vernunft erwacht ist) so wenig, als der Selbstdenker. Jeder hat seinen Maafsstab, an welchem

chem er Alles mifst, was ihm in dem Reiche des Wahren vorkommt, der eine an feinem Zweifel, der andere an feiner Behauptung, jener an feiner Gleichgültigkeit, diefer an feiner Achtung für die Wahrheit, Einer an feiner erhaltenen, ein anderer an feiner felbftgemachten Ueberzeugung. Dem erften ift wenigftens feine Ungewifsheit — über Alles gewifs, dem zweiten feine Gewifsheit. Vertheidigt der Freund der Philofophie den Werth feiner Freundin durch Gründe, die allgemein gelten follen, fo macht ihr Feind bey feinen Angriffen darauf nicht weniger auf Allgemeingiltigkeit Anfpruch, bekämpft daher alle Philofophie aufser fich nur wieder mit einer Philofophie in fich, und gefteht es mitunter wohl öfter ausdrücklich, dafs er nur die unächte (wie er fagt) durch die ächte bekämpfe. Schaft fich endlich der denkende Kopf felbft eine Philofophie, fo läfst fich der blofse Gläubige diefelbe wenigftens von Jemanden aufser fich, von einem Menfchen, oder von Gott (freylich im letzten Falle unter einer frömmern Benennung) machen. *)

10.

*) Verfichert aber auch Mancher mit dürren Worten: „Er gehöre keiner Philofophie an", fo haben diefe Worte jeden andern Sinn, nur den buchftäblichen nicht, den fie zu haben fcheinen. Oder man verfuche es, und behandle ihn dem Buchftaben nach als Einen, der gar kein oberftes Maafs für Wahrheit befitzt! Wie zufrieden wird er damit feyn? — Wirklich! „Keine — gar keine Philofophie zu haben",

wäre,

10.

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Triebes nach höherer Wahrheit verursacht, daſs die Welt allein ohne die Hilfe der Schule auf dem Wege zu den neuen unentbehrlichen Befriedigungen immer ſchon eine ziemliche Strecke zurücklegt. Das Streben nach dem neuen Ziel gewinnt ſchon an der Hand der bloſsen Natur immer einige Vortheile, deren Inbegriff gewöhnlich den Nahmen einer natürlichen Philoſophie erhält, und ſelbſt für die Schule einen gröſsern Werth hat, als dieſe meiſtens geſtehen will.

11.

Vorzüglich geſegnet ſind die Wirkungen dieſes bloſsen Naturganges, wenn er von einem heitern Kopfe, von einem reinen Herzen und von einer freundlichen äuſsern Lage begünſtigt wird. Sie häufen ſich alsdann zu jenem ſchönen Ganzen an, das unter der Benennung „*Lebensweisheit*" ſo viele Achtung verdient, und gewöhnlich auch erhält. So ſchön aber dieſe Weisheit iſt, ſo iſt ſie doch noch nicht ganz das, was die Vernunft von der Philoſophie erwartet. Sie befriedigt ihr Bedürfniſs nicht umfaſſend und nicht ſicher genug. Sie befriedigt mehr nur das Herz, als den Kopf, und iſt mehr nur ein ungewiſses Geſchenk des Glücks, als eine gewiſse Gabe der Abſicht.

12.

wäre, wenn es möglich wäre, gerade die peinlichſte, alſo — die muthvollſte (die am meiſten heroiſche) unter allen.

12.

Meistens steht es aber bey dem blossen Naturgange nach Wahrheit — um die Befriedigungen der Vernunft *sogar sehr schlimm*. Sind nähmlich die zuvor berührten Umstände, welche auf diesen Gang so mächtigen Einfluss haben, ungünstig (und das ist gewöhnlich der Fall), so gelangt man nur zur Lebens-Thorheit, nicht selten zur ungeheuren, und nicht nur zur Thorheit des Kopfes, sondern auch des Herzens. Der sich selbst überlassene Versuch zur Selbstvereinigung führt alsdann im Grunde immer nur zu einer desto grössern und peinlichern Selbstentzweyung. Wenigstens ist die erhaschte Einheit, gewöhnlich nur eine Wort-Einheit — ohne Bedeutung, und ohne Wirkung.

13.

Die Natur sieht sich daher endlich auch hier immer genöthigt, sich der Hilfe der Kunst *) anzuvertrauen.

*) Ich nehme da den Ausdruck: „*Kunst*“ in seiner weitesten Bedeutung, in welcher er überhaupt denjenigen Gang einer Anstrengung bezeichnet, welcher nicht bloss an der Hand einer Art von blossem Instinkte ohne deutliches Bewusstseyn des Ziels nur unter dem Drange äusserer Einflüsse, sondern an der Hand der Absicht mit deutlichem Bewusstseyn des Zwecks unter der Leitung eigner Vernunft-Thätigkeit unternommen wird. In diesem

14.

Die Natur sieht sich hier *vorzüglich* (mehr als in irgend einem andern Fache) genöthigt, sich der Hilfe der Kunst anzuvertrauen. Die Aufgabe, die ihr hier vorliegt, ist vorzüglich wichtig, und vorzüglich schwer. Sie ist die wichtigste und schwerste von allen; denn sie begreift die Wichtigkeiten, und Beschwernisse aller übrigen wenigstens mittelbar in sich. Sie ist die umfassendste. Wenn sie unauflösbar ist, so sind alle unauflösbar. Sie ist die ewigste. Sie erwacht, und lebt mit der Vernunft, und könnte nur mit ihr aufhören. Sie ist die innigste. Ihre Quelle und ihr Ziel liegen in unserer eigentlichsten tiefsten Natur. Sie kann nur durch die wahrste Anstrengung unsrer köstlichsten Kräfte aufgelöst werden.

15.

Die grosse Aufgabe ward daher schon früh der Kunst (im vorhin angezeigten Sinne genommen) übergeben. Die Schule musste schon früh der Welt — Philosophie suchen, schaffen helfen. Sie muss es noch. Sie half und hilft.

16.

Sinne umfasst er das, was Kunst und Wissenschaft (beide in engerer Bedeutung) anzeigen, — und ist also ganz geeignet, das Streben der Schule nach Philosophie, das dem bloss natürlichen sich selbst überlassenen Streben der Welt (nach demselben Ziel) gegenübersteht, zu bezeichnen. Der Ausdruck „*Wissenschaft*“ kann nicht so weit hinauf gesteigert werden.

16.

Das Denken hat bey dem Philoſophiren, wenn auch nicht Alles (was, wie wir hörten, vorläufig nicht ſchon gleich ausgemittelt werden kann, und von ſelbſt nicht entſchieden iſt), wenigſtens ſehr Vieles, und in gewiſser (aber auch nur in gewiſser, und, wie wir ſehen werden, nicht in aller) Hinſicht das Erſte zu thun. Es iſt alſo ſo ziemlich in der Ordnung, daſs die Schule bey ihren Nachforſchungen nach dem Wahren vor Allem auf Nachforſchungen nach dem *Denkbaren* verfällt, und ſo auf ihrem Wege zur Philoſophie vor Allem bey der Logik anlangt. *Iſt aber Logik — ſchon Philoſophie?*

17.

Es kann weder der Schule, noch der Welt (dieſer noch weniger, als jener) lange an dem bloſsen Formelnweſen der Logik genügen. Das vorhin berührte Bedürfniſs der Vernunft erſtreckt ſich mehr auf dasjenige, was dem Denken auſser demſelben entſpricht, als nur auf das Denken ſelbſt. Es erſtreckt ſich auf das *Seyn*, von welchem durch das Denken Auskunft gegeben werden ſoll. Die Schule macht daher bald auch (wenigſtens wie ſie glaubt) in der Kunde des Seyns Fortſchritte. Sie ſtellt eine Metaphyſik (der Natur) auf. Sie ſtellt dieſelbe aber freylich ohne vorhergehende gehörige Würdigung ihrer Kräfte, und ohne die nöthige Rückſicht für die höhere Einheit auf, welche der Vernunft-Foderung zufolge das einander ſo entgegengeſetzte Denken, und

Seyn

Seyn selbst wieder umfassen soll. *Ist diese Metaphysik (besonders von diesem so gewöhnlichen Schlage) Philosophie?*

18.

Es findet sich im Menschen nicht nur ein Denken, sondern auch ein *Wollen.* Vielleicht läfst sich durch eine Untersuchung von diesem erreichen, was durch die übrigen Untersuchungen nicht erreicht ist. Die Schule greift das neue Datum, das sich ihr auf diese Art darbiethet, auf, (aber freylich ohne vor der Hand zu untersuchen, woher dasselbe komme) entwickelt es, und gelangt zu einer Moral. *Ist auch diese schon — Philosophie?* Sie mag ihr näher liegen, als alles vorhergehende.

19.

Noch sind nicht alle Hauptdata im Menschen durchversucht. Es ist ihm, wie man bey genauerer Ansicht findet, aufser seinem Denken und Wollen, nicht blofs um das Seyn, sondern auch um das *Werden,* vorzüglich in seinen höhern Kreisen, um das Werden durch und für sein Wollen, um das Werden im ganzen grofsen Universum (ohne Ende hin) zu thun. Es meldet sich in ihm nicht nur ein Bedürfnifs von Fürwahrhalten, das er Wissen, sondern auch ein anders noch ungleich wichtigers, das er Hoffen, und Glauben nennt. Die Schule forscht, und kömmt zu einer Religionslehre. Ihr Forschen ist aber gewöhnlich wieder nur eine Entwicklung eines anderweitig

schon

schon Gefundenen, ohne vorhergehende hinlängliche Prüfung des Fundes überhaupt, ist wenigstens so abgesondert unternommen nur eine auf ein einziges Fach beschränkte Untersuchung. *Ist also selbst diese übrigens sehr hohe und achtungswürdige Durchforschung schon Philosophie?*

20.

Die angeführten Versuche der Schule sind höchstens Philosophien des Denkens, des Seyns, des Wollens, des Werdens, aber noch nicht die *einzige Philosophie des Ganzen.* Sie sind uneigentliche nur in der ersten Undeutlichkeit sogenannte *Philosophien*, und sohin nur Vorarbeiten zur eigentlichen *Philosophie* (ohne Beysatz).

21.

Die Foderung der Vernunft geht auf durchgängige, *Alles* begründende Einheit. Durch die genannten Versuche ist ihr nicht Genüge geleistet. Die Schule sucht daher gewöhnlich auch noch mehr, als das Angegebene zu leisten. Sie stellt wenigstens in dem einen oder andern der genannten Theile auch einzelne eigentlich philosophische Untersuchungen an. Soll denn aber das Ursprüngliche und Wichtigere nicht einer eignen und abgesonderten Aufstellung bedürfen, und würdig seyn, da das Abgeleitete, und minder Wichtige derselben bedarf, und würdig ist? *Soll unter den sogenannten philosophischen Wissenschaften gerade die eigentliche Philosophie — keine Selbstständigkeit haben?*

22.

22.

Ist aber Philosophie in diesem bestimmtern eigenthümlichern Sinne vielleicht nicht möglich? Ist die Frage der Vernunft nach einer höchsten allumfassenden Einheit vielleicht ganz unauflösbar?*) Alsdann müsste aus der Vernunft eine unvernünftige Frage, es müsste aus ihrer innersten Natur die unvernünftigste hervorgehen können. Die Vernunft müsste also Unvernunft seyn

*) Man verwechsle die Ausdrücke „*ganz unauflösbar*" und „*ganz auflösbar*" nicht! Sie sind zwar so verschieden, dass eine Verwechslung kaum möglich scheint. Sie geschieht aber doch öfter, als man glaubt. Unsere Vernunft kann an ihrer Aufgabe immerfort aufzulösen haben, ohne dass diese desswegen unauflösbar ist. Die Vernunft kann im weniger nothwendigen Theile ihres Geschäftes immer fortschreiten müssen, ohne dass sie es im nothwendigsten auch muss. In diesem muss sie im Wesentlichen zum Ziele gelangen können, ja! sie muss darinn deutlich, oder undeutlich immer schon wirklich dazu gelangt seyn, sobald sie zum ganzen, uud lebhaften Bewusstseyn ihrer selbst gelangt ist. Wir werden später sehen, dass sich die Sache wirklich so verhält. *Die Philosophie (dem Geiste, wenn gleich nicht dem Ausdrucke nach) ist z. B. nicht etwa erst der Vorzug neuer Zeiten, und Orte u. d. gl. Die Vernunft schuf sich dieselbe immer, und überall, wann, und wo sie ganz wach war.* Vorläufig kann die Möglichkeit der Philosophie nicht tiefer begründet werden.

ſeyn können, und zwar um ſo mehr, je mehr ſie Vernunft zu werden ſtrebte.

23.

Wollte man die berührte Hauptfrage durch die Theilantworten der angeführten Verſuche ſchon für ganz beantwortet halten, ſo vergäſse man, was zuvor ſchon angemerkt wurde, *daſs die groſse Frage bekanntlich auf ein höheres gehe*, als das höchſte iſt, was jede dieſer Antworten berührt. *Jede dieſer Antworten enthält nur eine Entwickelung einer gewiſsen Vorausſetzung. Unſre groſse Frage fodert aber eine Rechtfertigung dieſer Vorausſetzung ſelbſt.*

24.

Ueber die Wichtigkeit der Philoſophie als eines ſelbſtſtändigen Ganzen kann bey dieſer Anſicht derſelben ſowohl in Rückſicht ihrer ſelbſt, als in Rückſicht alles Uebrigen weiter kein Zweifel mehr ſeyn. Wer zweifelt an der Wichtigkeit der Kenntniſs des Mittelpunkts bey der Unterſuchung des Kreiſes?

25.

Iſt die Philoſophie Kunſt oder Wiſſenſchaft? Keiner dieſer Ausdrücke, wenigſtens in den gewöhnlichern Bedeutungen, ſcheint ihre eigentliche Natur ganz hinreichend zu bezeichnen. Der eine bezeichnet zu viel bloſses Handeln, der andere zu viel bloſses Wiſſen, und die Philoſophie ſcheint (auch ſchon beym erſten

deut-

deutlichen Anblick) auf ein gewisses hohes Ebenmaaſs im Handeln und Wissen zugleich hinzudeuten. Sie soll ja allumfassend seyn, kann also nur durch ein Zusammenwirken aller unserer höchsten Kräfte, kann nur bey einer gleich grofsen Fertigkeit des *Wollens* und des *Wissens* bestehen. Man fühlte dieses von Jeher, und erklärte sie daher (wenn man sie ein Mahl etwas näher kennen gelernt hatte) auch von Jeher für eine *ganz eigenthümliche* — — Wissenschaft, an die ganz eigenthümliche Foderungen (von den an die übrigen Wissenschaften ganz verschiedene) gemacht werden könnten. Man bestritt z. B. nirgends so gern, und auch mit so glücklichem Erfolge, als bey ihr, die Theorie durch die Praxis — die Lehre durch das Leben. Es spiegelte sich auch fast nirgends, als bey ihr, so leicht, und so oft dieses in jener, wenn sie konsequent war, ab, u. s. f. Freylich liefs man sich alsdann durch den nun ein Mahl gewählten Ausdruck „*Wissenschaft*" doch wieder verleiten, das Ganze für eine blofse Sache des Kopfes zu erklären. Die einseitige aber deutliche Konsequenz des Schlufses erstickte die vollständigere, aber dunklere Ahnung.

Ist daher Philosophie — in ihrer ganzen innersten Beschaffenheit angesehen, nicht beides zugleich, Kunst im edelsten, und Wissenschaft im höchsten Sinne? Bedurfte, und verdiente sie — die hohe — die einzige — nicht einer eigenthümlichen — neu zu wählenden Bezeichnung?

Warum ich in meine Vorstellung von Philosophie auch die Vorstellung von Weisheit aufnehme? Weil

ich

ich beide Vorstellungen für unzertrennlich halte. Oder giebt es eine Philosophie ohne Weisheit? Stammt Philosophie wirklich, wie z. B. Mathematik, nur so blofs aus dem Kopfe? Eine Mathematik aus dem Herzen (wenigstens mitunter) wäre eine lächerliche Foderung. Ist eine Philosophie ohne alle Abkunft aus dem Herzen eine ganz ernsthafte? Was hindert uns, dem gewandten Sophisten das Prädikat des Philosophens beyzulegen, ungeachtet uns die überwiegende Kraft seines Raisonnements so sehr dazu auffodert?

26.

Aus dem Vorhergehenden beantwortet sich nun auch die Frage: *„ob man Philosophie lernen könne?“* von selbst — schon vorläufig. Man kann sie lernen, aber nur *von sich*, und *blofs an* Andern (also nur durch Leitung), nicht von Andern etwa nur an sich — (also nicht durch Mittheilung). Sie ist das Resultat der höchsten und vollständigsten Vernunftthätigkeit. Ist aber irgend eine Thätigkeit unmittheilbar, und blofs persönlich, so ist es diese hohe und umfassende. Kann irgend Etwas nur von Innen kommen, so ist es sie, die aus dem Allerinnersten kömmt.

27.

Eben so beantwortet sich endlich auch vorläufig schon die Frage: *„ob die Philosophie — Theile habe?“* Sie, die Kunde von dem höchsten, Alles umschliessenden *Einen* — kann so wenig Theile haben, als ihr Gegenstand Theile hat. Allein ihr Studium (oder besser, die Anstrengung, sich ihrer zu bemächtigen) kann

Theile

Theile haben. Es giebt der Versuche dieser Anstrengung mehrere, und man muss, um seiner Sache desto unabänderlicher, und ausgedehnter gewiss zu seyn, bey einem eignen Versuche immer auch diese fremden wenigstens im Wesentlichen durchversuchen, und prüfen, um das, was an ihnen verwerflich ist, schneller (als durch eigne durchgeführte Erfahrung möglich wäre) zu verwerfen, und das Brauchbare zu benutzen. *Auf diese Art theilt sich das Ganze des Philosophirens in einen negativen und positiven Theil.* Es muss Manches niedergerissen, und an dessen Stelle das Wahre aufgebauet werden.

Negativer Theil.

Unterſuchung des bisherigen Ganges der Philoſophie.

I.

Was iſt Philoſophie?

28.

Die Schule arbeitete ſich ſchon frühzeitig zum Bewuſstſeyn der Philoſophie als eines eignen ſelbſtſtändigen Ganzen durch. Sie forſchte daher in der dadurch erhaltenen Richtung, und legte ihre Entdeckungen darüber der Welt vor, und zwar nicht nur (wie zuvor ſchon angemerkt wurde) in zerſtreuten Bruchſtücken unter Entdeckungen anderer Art, ſondern ſie ſtellte dieſelben, wie wir jetzt finden werden, auch ſchon in beſondern mehr oder weniger geſchloſſenen Syſtemen auf.

29.

Dieſe Syſteme widerſprechen ſich aber. Sie können alſo nicht Alle nur Wahrheit enthalten. Allein

es

es liegt doch Allen mehr oder weniger das Streben der Vernunft, mit sich selbst einig zu werden, zum Grunde. Ohne dieses Streben würde keines entstanden seyn. Sie können also auch nicht insgesammt nur aus Irrthum bestehen. Es muss sich selbst an den Abweichungen, die da durch fremde Kräfte bewirkt wurden, immer noch wenigstens einige Gesetzmässigkeit der hier vorzüglich einheimischen Vernunft abdrücken. Die Versuche bedürfen, und verdienen daher alle einer sorgfältigen Prüfung. Man erspart sich durch sie an fremden Verirrungen manche eigne, und erleichtert, oder beschleunigt wenigstens mittels Aneignung *) schon entdeckter Wahrheiten die Entdeckung unbekannter.

30.

Eine der ersten Fragen, die sich der philosophirenden Schule aufdringt, ist: „*Was ist Philosophie?*“ und doch kann sie eigentlich nur die letzte seyn, welche zu beantworten ist. Wer sie aufgelösst hat, hat sich die ganze grosse Aufgabe der Hauptsache nach aufgelösst. Er ist mit seinen Untersuchungen im We-

*) Dass ich mit dieser Aneignung keine blosse leidende Auffassung des früher Erfundenen, sondern eine eigne Nach-Erfindung meine, versteht sich von selbst. Dass aber so eine Nach-Erfindung leichter, und schneller gemacht wird, als die ursprüngliche, versteht sich nicht weniger von selbst.

ſentlichen zu Ende. Er kennt das groſse umfaſſende Eine, was er ſucht.

31.

Kann man am Anfange auch ſchon zu Ende ſeyn? Wo iſt aber ein Ausweg aus den Klammern? Ich ſoll einerſeits wiſſen, was ich ſuche, um finden zu können, und ich darf doch auch andrerſeits nicht ſchon gefunden haben, um erſt noch ſuchen zu müſſen?

Die Philoſophie wenigſtens von ihrer ſpekulativen Seite beginnt mit einer Verlegenheit. Gleich am Eingange ſteht man in einer Art von Labyrinthe.

32.

Eigentlich beginnt jede Unterſuchung mit dieſer Verlegenheit. Man muſs überall von einer bloſsen Ahnung auf den deutlichen Begriff ausgehen, und man kann doch nirgends von einem gänzlichen Nichtwiſſen zu einem beſtimmten Wiſſen kommen. Es iſt aber auch eben durch die Ahnung allenthalben für dasjenige Wiſſen geſorgt, von welchem urſprünglich ausgegangen werden ſoll, um zu einem feſten Ziel zu gelangen. Giebt nähmlich die Ahnung gleich vorläufig das noch nicht an, was das durch die Unterſuchung zu beſtimmende *iſt*, ſo giebt ſie wenigſtens das ſchon vorläufig an, was es *nicht iſt*. Man hat alſo an ihr immer wenigſtens eine negative Richtungs-Linie.

33.

Es läſst ſich alſo auch am Eingange der Philoſophie ſchon beſtimmt angeben, was ſie *nicht ſey.* Sie iſt keine jener Künſte oder Wiſſenſchaften, welche ſich nur mit der Entwickelung (Analiſis) eines bloſs Gegebenen (bloſs Abgeleiteten, bloſs Untergeordneten) beſchäftigen. Sie will ja über alles Gegebenſeyn zum Geben ſelbſt (zum erſten Entſtehen, zum Schaffen) über alles Abgeleitete zum Urſprünglichen, über alles Untergeordnete zum Oberſten, zum Höchſten, d. i. zum alles Umfaſſenden hinauf.

34.

Der untergeordneten Künſte und Wiſſenſchaften giebt es eine zahlloſe Menge. Haben ſie nicht alle ein gemeinſchaftliches Merkmahl, an welchem ſich ihr untergeordneter Karakter, alſo ihre Untauglichkeit zur philoſophiſchen Würde eigenthümlich abdrückt?

Sie haben insgeſammt ein ſolches. Sie beſchäftigen ſich alle mit Gegenſtänden, welche auf Vorausſetzungen beruhen. Mit dieſen Vorausſetzungen ſelbſt aber beſchäftigen ſie ſich nicht mehr. Dieſe laſſen ſie insgeſammt anderswoher entſchieden ſeyn, und entſcheiden nun dieſe angenommen weiter fort. Sie beſchäftigen ſich alſo alle mit einem Bedingten, mit einem bloſs inſoferne Wahren, als das Vorausgeſetzte wahr iſt (alſo mit einem Beziehungsweiſe Wahren oder Relativen).

35.

Wir kennen daher nun den Karakter, welchen das, was Philosophie seyn soll, nicht haben darf. Philosophie darf sich als solche nicht mit Gegenständen beschäftigen, die noch irgend Etwas voraussetzen. Sie muss sich zur Voraussetzung selbst erheben, und zwar zur Voraussetzung im eminenten Sinne, nicht nur zur nächsten, sondern zur höchsten, über welcher keine mehr statt hat, — zur Urvoraussetzung. Das heisst, die Philosophie ist nicht bloss die Kunde*) von irgend einem Bedingten, von irgend einem nur insofern Wahren, als ein Anderes wahr ist, sondern von dem *Unbedingten* (Absoluten), von dem *„an sich"* *Wahren.*

36.

Das Bedingte (Relative) hat ausser seiner Bedingtheit noch ein Merkmahl, wodurch es seine Untergeordnetheit sehr deutlich verräth — nähmlich das der Noth-

*) Ich sage „Kunde" und nicht „Wissenschaft", weil der erste Ausdruck umfassender ist, als der letzte. Bey dem, was man Wissenschaft nennt, ist man nun ein Mahl schon gewohnt, *Alles*, oder wenigstens die *Hauptsache* vom Raisonnement (besonders vom spekulativen) zu erwarten. Und hier ist es immer noch nicht entschieden, ob man zur bestimmten Kenntniss des Höchsten (des Absoluten) auf demselben Wege gelangen könne, auf welchem man zur bestimmten Kenntniss des Niedrigern (Relativen) gelangt.

Nothwendigkeit. Das Bedingte ist abhängig von seiner Bedingung. Es ist nicht seiner eignen Macht, sondern der Gewalt von dieser übergeben. Das Bedingte *muss* das seyn, wozu es von seiner Bedingung gemacht wird. Es macht sich nicht selbst dazu. Es ist das, was es ist, durch ein Anderes (durch sein Bedingendes), also durch Zwang, durch Abhängigkeit, und nicht durch sich, durch Unabhängigkeit, durch Freyheit.

37.

Denkt man sich den ganzen Inbegriff alles Bedingten, so denkt man sich ein vollständiges System von Bedingtheiten, welches *Natur* *) (im engern Sinne nähmlich als Gebieth der strengen unausweichlichen Nothwendigkeit genommen) heisst.

38.

Das Bedingte kündigt sich also allgemein auch als blosse Natur, d. i. als ein blosses der unwiderstehlichen Nothwendigkeit Unterworfenes an, und seine Kennt-

*) Der Ausdruck „Natur" wird daher hier, wie man sieht, nicht in seinem weitesten Sinne (in welchem er irgend eine vollständige Beschaffenheit eines Wesens überhaupt andeutet), aber auch nicht in seinem gewöhnlichen engen genommen, (in welchem er nur den Inbegriff der Beschaffenheiten eines gewissen Bezirkes von Bedingtheit, z. B. nur den — der Körper u. s. f. anzeigt.

Kenntniſs verräth ſich (da Naturkunde Phiſik heiſst) als Phiſik.

39.

Philoſophie darf alſo nicht bloſse Phiſik, ſie muſs mehr als dieſe ſeyn.

Phiſik wird hier ebenfalls im weiteſten Sinne genommen, folglich als Phiſik der Körper, und der Geiſter, des Irdiſchen und Ueberirdiſchen, kurz als Lehre aller unausweichlichen Nothwendigkeit, ſie mag durch die gewöhnlich ſogenannte Natur, oder durch das kommen, was meiſtens Ueber-Natur heiſst, aber nur höhere, gewaltigere Natur und deſſen Kenntniſs eigentlich nur Hyperphiſik iſt. Wir werden ſpäter wieder auf dieſen Gegenſtand kommen, und dann etwas ausführlicher dabey verweilen.

40.

Philoſophie und Phiſik ſind ſich daher ganz entgegengeſetzt. Ihre beiderſeitigen Gebiethe ſchlieſsen ſich einander ganz aus. Dieſe verweilt nur auf dem Felde des Bedingten und Nothwendigen, jene nur auf dem — des Unbedingten, und nicht Nothwendigen (verſteht ſich *Natur*-Nothwendigen). Philoſophie iſt alſo nicht nur *nicht bloſse Phiſik.* Sie iſt *gar nichts von Phiſik.* Sie fängt erſt da an, wo dieſe aufhört. Dieſe befaſst ſich nur mit der Erklärung des Ineinanderwirkens der nun ein Mahl in Bewegung begriffenen Räder des geſammten Naturmechanisms, der nun ein Mahl lebenden Faſern des geſammten Naturorganisms. Jene hat damit nichts zu ſchaffen. Sie ſucht nach dem über allen Mechanism

und Organism Erhabenen, was den Rädern die erste Bewegung, den Fasern das erste Leben giebt.

Die *gesteigertste* Phisik ist also so wenig Philosophie, als die *gemeinste*. Jede befindet sich ja noch bloss auf dem Gebiethe der Bedingtheit und der Nothwendigkeit, und beide sind daher in soferne innerlich gleich weit von der höhern Region des Unbedingten entfernt, indem das Unbedingte von dem Bedingten nicht nur dem Grade nach, sondern ganz, in seiner vollen innern Beschaffenheit oder der Art nach verschieden ist.

41.

Phisik ist nicht ein Mahl positive, und eigentliche Vorbereitung zur Philosophie. Das Bedingte führt selbst nie, auch in einer unendlichen Anhäufung nicht, zum Unbedingten, sondern immer nur zu einem höhern Bedingten, und es findet sich in dem Bedingten durchaus kein Merkmahl, welches auch dem Unbedingten eigen wäre. Was die Phisik für Philosophie thun kann, beschränkt sich nur auf das Negative und Uneigentliche. Sie bezeichnet nähmlich mit jedem Schritte, den sie vorwärts thut, nur jedes Mahl wieder einen Platz, den man nicht zu besuchen hat, wenn man auf Philosophie ausgeht, und sie stellt mit mancher neuen Vorstellung, die sie entdeckt, zwar eine neue Bezeichnungs-Art des Höhern auf, aber nur eine *bildliche*, keine *eigentliche*. Sie kommt manches-Mahl auf den hellern Abglanz (auf den Wiederstrahl), aber nie auf den leuchtenden Punkt selbst.

In

In dieſer Hinſicht wird es begreiflich, wie ein gewiſser Grad von wiſſenſchaftlicher Ausbildung der Phiſik — zur *äuſsern* Möglichkeit der Aufſtellung von Philoſophie (von Schulphiloſophie) unentbehrlich wird. Man muſs ſchon eine wenigſtens kleine Strecke auf dem Gebiethe des Bedingten zurückgelegt haben, um das Unbedingte nur überhaupt ahnen zu können, und man muſs beträchtlich vorgerückt ſeyn, um es beſtimmt zu ahnen. Um es deutlich einzuſehen, und beſtimmt darſtellen zu können, ſcheint es nöthig zu ſeyn, daſs man es wenigſtens im Weſentlichen ganz überblicke. Wir werden ſpäter wieder auf dieſen Punkt zurückkommen, und alsdann zuverläſsiger zu entſcheiden im Stande ſeyn.

42.

Philoſophie iſt daher Kunde vom Nicht-Bedingten, erhaben über jede bloſse Kunde vom Bedingten aller Art und Grade. Sie iſt Kunde vom Nicht-Abhängigen (oder Naturnothwendigen), erhaben über jede bloſse Phiſik aller Art und Grade.

Dieſe negative Vorſtellung von Philoſophie iſt nun ſchon im Stande, die Unterſuchung weiter zu leiten. Sie deutet uns, wenn ſchon noch nicht auf ein Merkmahl von ihr ſelbſt, wenigſtens doch auf das ihr weſentlich entgegengeſetzte hin, und zeigt uns, daſs *nur Eines iſt*, was dieſen entgegengeſetzten Karakter nicht hat.

Dieſe Vorſtellung iſt aber hier auch in aller Hinſicht wirklich noch bloſs negativ. Denn die Philoſophie kündigt ſich uns durch ſie zwar als Kunde vom Abſoluten, alſo vom Höchſten und Freyeſten an, und erſcheint in ſoferne gleichſam in einem poſitiven Lichte. Allein das Abſolute iſt da (auf dieſem Standpunkte) immer noch nur

als

als Unbedingtes, folglich bloſs als *Nicht*-Bedingtes bekannt. Eben ſo hat hier auch von der Freyheit nur eine verneinende (negative) Vorſtellung Statt. Freyheit iſt da erſt bloſse Unabhängigheit. Es iſt alſo immer noch eine lautere Verneinung (Negation), was hier den Hauptkarakter der Vorſtellung von Philoſophie ausmacht.

II.

Klaſſifikation der verſchiedenen philoſophiſchen Verſuche.

43.

Zu der beſtimmten *negativen* Vorſtellung von Philoſophie hatte ſich die Schule bald durchgearbeitet. Es war daher zwar mehr, als bloſse Ahnung, wodurch ſie in Bewegung geſetzt wurde. Es war aber auch bloſs ein negativer Begriff, deſſen Leitung ſie folgte. Es konnte alſo nicht anders kommen, als daſs der Verſuche, das Ziel zu erreichen, verſchiedene und einander (oft ſehr feindlich) entgegengeſetzte wurden.

In den Vorleſungen wird hier eine Ueberſicht des Weſentlichen der verſchiedenen Verſuche von der älteſten poetiſchen Philoſophie bis auf die neueſte auch poetiſche gegeben.

44.

Wenn man auf ſeinem Gange zu einem Ziel an den Scheidepunkt mehrerer Wege geräth, ſo iſt es,

um

um nicht zwecklos zu irren, nöthig, zuvor Erkundigungen einzuziehen, wohin jeder eigentlich führe. Wir müssen also vorerst alle schon unternommenen Haupt-Versuche wenigstens im Wesentlichen prüfen, ehe wir einen aus ihnen, oder einen neuen unternehmen.

45.

Wollten wir uns bey der Klassifizirung der bisherigen Versuche an den bisher in der Schule gewöhnlichen Eintheilungsgrunde halten, so müssten wir sie blofs nach den *Resultaten*, zu welchen das Denkvermögen auf dem Gebiethe der Philosophie bisher gelangte, klassifiziren. Die Schule nahm nähmlich bisher *gewöhnlich* das Denkvermögen ohne weiters als das einzige Organ an, durch welches man zur Kenntnifs des Absoluten gelangen könne, und gelangte alsdann, wie sie wenigstens meinte, entweder zu einer Grund-Behauptung, oder zu einem Grundzweifel. Allein ist es denn schon so ohne weiters ausgemacht, dafs das Denkvermögen (hier auch, wie etwa anderswo) Alles, oder wenigstens die Hauptsache zu leisten im Stande sey? Ist es schon so ohne weiters ausgemacht, dafs das Absolute der Spekulation, und nur dieser zugänglich sey? Die Welt wenigstens wollte öfter schon, auch ohne Spekulation da angekommen seyn, wo die Schule so oft und lange vergeblich hinstrebte. Selbst manche Schule (wenn nicht blofs eine auf Syllogismen allein erbaute Anstalt so genannt werden darf) will sich schon manches-Mahl ohne zu grofsen Aufwand

von

von Spekulation zur Ansicht des Absoluten erschwungen haben. Wenigstens ist eine Kenntniss des Absoluten ohne Spekulation vorstellbar. Wir stellen uns z. B. im höchsten Wesen die vollkommenste Einsicht ohne alle Spekulation vor. Es hätte daher immer wenigstens einer Rechtfertigung bedurft, zu behaupten: „*Nur durch Spekuliren gelange man zum Absoluten.*" Die Schule machte sich also hier, wie wir sehen, sehr gewöhnlich desjenigen Fehlers selbst schuldig, den sie der Welt so gerne vorwirft, des Fehlers einer Voraussetzung ohne Rechtfertigung.

46.

Ueberblicken wir daher die gemachten Versuche mit einem freyen Blicke, so biethet sich uns ein neuer höherer Eintheilungsgrund für dieselben dar, ein Eintheilungsgrund *nach den Organen*, mit welchen die Versuche gemacht wurden. Man versuchte nähmlich nicht nur mit dem *Denkvermögen* (durch Spekulation), sondern auch mit dem *Gefühlvermögen* (durch unmittelbare geistige Berührung) und mit dem *Begehrungsvermögen* (durch freye Selbstthätigkeit) zur Bekanntschaft des Absoluten (zur Philosophie) zu gelangen.

Wenn es auf den beyden letzten Wegen schon nicht Philosophie *hiess*, was man suchte (oder auch fand), so *war* es doch Philosophie. Es war ja Kunde vom Absoluten.

47.

Allen diesen Versuchen ist es in der Regel eigen, dass bey dem Gebrauche des einen der angeführten

Organe

Organe immer die übrigen ausgeſchloſſen werden. Wenigſtens iſt dieſes in ſoferne ſehr entſcheidend der Fall, als ſie dem, was man Kopf und Herz nennt, angehören. Das Gefühl - und Begehrungsvermögen ſchlieſsen einander bey dem groſsen Geſchäfte nicht ſo ſehr aus, als ſie dabey ſelbſt vom Denkvermögen ausgeſchloſſen werden. Wo ſich aber dieſes an die Spitze ſtellt, da müſſen jene gewöhnlich ganz ſchweigen, und ſich oft die härteſten Ausſprüche gefallen laſſen. Tretten entgegen jene vorne hin, ſo weiſen ſie zwar gewöhnlich auch jede Einſprache des Denkvermögens ab, die ihnen nicht günſtig iſt. Allein ſie untereinander ſind verträglicher, vorzüglich das Begehrungsvermögen. Dieſes folgt ſehr beſtimmt, obwohl ohne deutliches Bewuſstſeyn, dem leiſen Zuge des Gefühls. Das Gefühl aber, wenn es ſich zum einzigen Schiedsrichter erhoben hat, iſt oft ſchon wieder etwas deſpotiſcher (unterdrückt z. B. manchen Trieb zur höhern Selbſtthätigkeit durch das Gebot, ſich leidend dem Einfluſse von Oben zu überlaſſen u. d. gl.).

48.

Es giebt daher — nach der Alleinherrſchaft (oder doch überwiegenden Vorherrſchaft) der Organe bey den angeſtellten philoſophiſchen Verſuchen drey Hauptarten derſelben, nähmlich eine Kunde vom Abſoluten, oder eine *Philoſophie durch Spekulation*,

oder Theoretizism (für diejenigen, welche techniſche Nahmen lieben);

eine

eine Philosophie durch Gefühl,
oder *leidenden* (passiven) *Mystizism;*
eine Philosophie durch Willens - Thätigkeit,
(Vernunft - Thätigkeit des Herzens) oder *handelnden* (aktiven) *Mystizism.*

49.

Diese Hauptversuche theilen sich nun erst nach den Resultaten, zu welchen sie gelangt zu seyn glauben, in mehrere untergeordnete.

50.

Die vorzüglichste Rücksicht, welche bey den Resultaten zu nehmen ist, besteht in der Vorherrschaft von Gewisshelt, oder Ungewissheit, welche sich am Ende organisirt hat. Man befindet sich nähmlich am Ende bey einer Behauptung, durch welche noch mehrere andere gewiss werden, oder bey einer entgegengesetzten, welche andere ungewiss macht. Man befindet sich also

entweder *bey einem Inbegriffe von Behauptungen bey einem Dogmatism*, oder *bey einer endlosen Zweifeley* bey dem *Skeptizism.*

Beide lassen sich wieder von zwey Seiten betrachten, nähmlich in theoretischer und praktischer Hinsicht (in Hinsicht des Denkens, des Kopfes, und des Handelns, oder auch Leidens des Herzens). Der Dogmatism kann in dieser Rücksicht vollständig seyn. Er kann Kopf und Herz — Denken und Handeln — umfassen. Die Gewissheit sagt dem ganzen Geiste des Menschen zu. Nicht so vollständig kann der Skeptizism seyn. Dieser kann sich nie des ganzen

zen Geistes, wenigstens nie anhaltend bemächtigen. Er kann höchstens das Denken, den Kopf, aber nicht auch das Handeln, das Herz besetzen. Er kann dieses wenigstens nur in einigen kurzen Zeitpunkten, in welchen er entweder aus einem zufälligen Gleichgewichte von Gründen (was als allgemeines Schicksal der Menschlichkeit keine Ausnahme für ihn wird), oder aus manches Mahl besonders eintretender Gefälligkeit für die Ehre seiner Konsequenz unschliessig ist. Praktischer, also durchgeführter, den ganzen Geist umschliessender Skeptizism, als bestehender Organism unsers geistigen Lebens, ist schlechterdings unmöglich. Wir können bey vollendeter, uns ganz durchgreifender Ungewissheit durchaus nicht bestehen. Jeder, auch der entschiedentste Skeptizism ist also immer nur auf dem theoretischen Felde (im Kopfe), und da nur, solange er sich seiner Konsequenz erinnert, Skeptizism. Auf dem praktischen Gebiethe (auf dem des Herzens) wird er selbst wieder, obgleich dessen unbewusst, zum Dogmatism, und zwar von der mistischen Gattung (entweder leidender oder thätiger Art).

51.

Der Dogmatism, als allgemeinstes (eigentlich allen zum Grunde liegendes) Resultat theilt sich wieder in mehrere Unterarten. Er unternimmt seine Arbeit entweder gleich schlechthin, ohne vorhergehende Prüfung seiner Kräfte, oder er prüft dieselben zuvor, ehe er sie gebraucht. Er zeigt sich

entweder *als unkritischer Dogmatism*, *Dogmatizism*,

oder *als kritischer Dogmatism* (Dogmatism im engern bessern Sinne).

Es

Es liefse fich zwar der Skeptizism auch auf dieselbe Art eintheilen. Allein er ift, wie wir zuvor hörten, ftreng genommen keine fo felbftftändige, und ausgedehnte Art von Philofophie, dafs er hier eine folche eigne Rückficht verdiente.

52.

Die Einheit, die der Dogmatism fucht (und woran der Skeptizism verzweifelt), ift, wie fich immer bald zeigt, nicht erreichbar, wenn die entgegenftehenden vielen Gegenfätze nicht auf wenige, aber alsdann defto höhere reducirt werden. Sie find daher alle auf einen höchften gebracht, auf den des *Seyns* und des *Vorftellens* (des Realen und Idealen). Alle übrigen find in diefem vereinbar. Ift es auch diefer wieder in einem höhern Punkte, fo ift die gefuchte höchfte Einheit gefunden.

53.

Der Dogmatism (jeder Art — der unkritifche, wie der kritifche) fchlägt gewöhnlich zweyerley Wege zu diefer endlichen allumfaffenden Vereinigung ein. Er leitet entweder das Vorftellen vom Seyn (das Ideale vom Realen), oder das Seyn vom Vorftellen (das Reale vom Idealen) ab, und erfcheint daher entweder als *Realism* oder als *Idealism*.

54.

Der Realism (in diefem Sinne) geht auch wieder von einem zweyfachen Standpunkte aus. Er nimmt

entweder ein ursprünglich nicht vorstellendes Seyn, d. i. wie er's nennt, eine Materie an, und läſst das Vorstellen erst daraus (durch Bewegung, Organisation) entstehen. Oder er nimmt ein ursprünglich, schon vorstellendes Seyn, d. i. einen Geist an, und läſst das übrige Seyn, die Materie, (als Erscheinung, wie z. B. einen Traum) daraus hervorgehen. Er ist also

entweder *Materialism*
oder *Spiritualism.*

Eigentlich ist der *gewöhnlich sogenannte* Idealism nur Spiritualism. Denn er leitet das Seyn nie von einem *Vorstellen allein*, sondern immer schon von einem *Vorstellenden*, *von einem Seyn*, *welches vorstellt*, ab, z. B. von einem Ich — von Gott, versteht sich, diesen Gott nach dem Muster irgend eines menschlichen Geistes gemodelt u. s. f.

55.

Der eigentliche Idealismus muſs nicht bloſs das Seyn vom Vorstellen (welches, in diesem Gegensatze aufgefaſst, immer schon ein *Vorstellendes*, wenigstens ingeheim in sich enthält) *), sondern beides von einem Höhern, von einer *Idee* ableiten.

56.

*) Das Vorstellen, als Erstes angenommen, unterliegt selbst wieder den Gesetzen alles Vorstellens, also z. B. dem Denkgesetze eines Substrats (einer Substanz für das Anhangende, d. i. der Annahme eines Wirkenden zur Denkbarkeit eines Wirkens.

56.

Dieses Höhere (diese Idee), wovon beides, das Seyn und das Vorstellen, abgeleitet werden soll, ist entweder von der Art, dass diese beiden darin Eins sind, und durch irgend eine Trennung *aus* ihm, und durch es entstehen, oder von der entgegengesetzten, dass sie darin nicht Eins sind, aber doch *an* ihm und durch es entstehen. Im ersten Falle ist das Absolute (die oberste Alles tragende Idee) nichts anders, als eine Verschmelzung der beiden höchsten Beziehungen (Relationen), aus welcher durch eine darauf folgende Scheidung die beiden Ingredienzien wieder getrennt zum Vorschein kommen. Das Absolute gerinnt durch den einen chemischen Prozess zu dem, was es *ist*, und löst sich durch einen andern wieder auf in das, was es *scheint*. Im zweiten Falle ist das Absolute etwas so sehr über alles Relative Erhabenes, dass es dessen zu seiner eignen Beschaffenheit gar nicht bedarf, weder in einem getrennten, noch in einem verschmolzenen Zustande. Hier ist es vielmehr für sich in aller Hinsicht ohne alle Ausnahme selbstständig, so dass es für sich keines andern als seiner selbst, in *keiner* Hinsicht (*weder in wahrer, noch in scheinbarer*), und dass doch alles Andere, um wenigstens in irgend einer Hinsicht Etwas zu seyn, seiner bedarf. Hier ist daher keine blosse *phisische* Vereinigung in einem *höchsten phisischen* Einem, sondern eine *höhere* Einheit in einem *höchsten wahrhaft absolut* Einem (in innerer und äusserer Hinsicht Einem).

„Wie man ſich aber im letzten Falle — aller Entgegenſetzung entledigen könne? Das Seyn (das Objektive) und das Vorſtellen (das Subjektive) werden ja ſo nie *Eins*. Sie bleiben immer *Zwei*.“ Man denke nach, ob ſie denn deswegen nothwendig immer Zwei bleiben müſſen, weil ſie nie Eins (Eins im *poſitiven* Sinne) werden können. Wie? *wenn ſie beide an ſich Nichts wären*, wären ſie auch alsdann noch Zwei? Giebt es nicht auch ein Eins im *negativen* Sinne? Freylich iſt das eigentlich kein Eins, *aber auch kein Zwei*. Die Entgegenſetzung hört dabey indeſs doch auf, und macht ſo noch dazu einer höhern wahren Einheit Platz.

57.

Der eigentlichere Idealism kann alſo, wie man ſieht, von zweyerley Abſoluten ausgehen, von einem phiſiſchen, und von einem höhern. Er kann auftretten

als abſoluter Idealism im phiſiſchen Sinne, und
als abſoluter Idealism im höhern Sinne.

Der erſte entſteht, wenn ſich der Verſtand der Idee des Abſoluten bemächtigen, und dieſelbe für ſeine Handgreiflichkeit zurichten will; der andere, wenn ſich die Vernunft, nachdem ſie den Verſtand in ſeine Gränzen zurückgewieſen hat, ausſchlieſsend damit beſchäftigt. Das Verbinden eines Gegebenen iſt, wie das Trennen, offenbar; bloſse Verſtandes-Operation. Die Vernunft kann mehr als dieſes. Sie kann aus ſich produciren, ſchaffen. Das Verſchmelzen des Seyns und des Vorſtellens in ein Eines iſt daher bloſs der höchſte Verſtandesbegriff, der höchſte Punkt, zu welchem die Verſtandes-Spekulation hinankommt, wenn ſie die

Auſ-

Auffage der Wahrnehmung bis in ihre letzten chemischen Beſtandtheile auflöſst. Die höchſte Vernunftidee muſs mehr als eine ſolche bloſse Verſchmelzung, — mehr als eine ſolche bloſse Analiſirung der Wahrnehmung enthalten. Man kann daher die erſte Art des oben angeführten Idealism auch den *abſoluten Verſtandes - Idealism*, den zweyten den *abſoluten Vernunft - Idealism* nennen.

58.

Dieſe vielen verſchiedenen Verſuche ſind ſich ſehr entgegengeſetzt. Sie können alſo (wie zuvor ſchon berührt wurde) nicht alle lautere Wahrheit ſeyn. Sie ſind aber insgeſammt nothwendige, und nur vom Verſtande verſchieden geleitete Regungen der Vernunft. Sie können alſo auch nicht alle lauterer Irrthum ſeyn. Es kann in jedem etwas Irriges, es muſs aber auch in jedem etwas Wahres liegen. Die Vernunft kann ſich nicht regen, ohne Wahrheit hervorzubringen.

59.

Eben dieſe Regung der Vernunft iſt die gemeinſchaftliche Veranlaſſung zu allen dieſen Verſuchen. Es muſs ſich alſo auch in allen ein gemeinſchaftliches Wahres anmelden.

60.

Eigentlich iſt das Gefühl, die Ahnung dieſes gemeinſchaftlichen Wahren, das ſich in allen mehr oder weniger ankündigt, Philoſophie, und es iſt daher jeder

der der angeführten Versuche Philosophie, aber freylich gröſstentheils nur Philosophie im Gefühle, in der Ahnung. Das Ursprünglich - Wahre schwebt ihm vor, in soferne man auf seine *Bestrebung* sieht, ob es ihm gleich vielleicht oft wieder ganz entschlüpft, wenn man nur seine *Leistung* betrachtet.

61.

Die Philosophie ist also so alt und allgemein, als die Vernunft. Immer, und überall, wo diese rege ist, ist (aber freylich gewöhnlich nur unter sehr beschränkten, oft unter sehr widerstreitenden Gestalten) Philosophie vorhanden. *Ihr Ausdruck* kann fehlen, kann oft ganz fehlen (oft ganz das Gegentheil von ihr aussprechen). *Sie selbst* aber kann da, wo Vernunft ist, nie, wenigstens nie ganz fehlen.

62.

Philosophie ist daher im Reiche der Vernunft, ihrem innern Wesen nach, nicht gewiſsen Zeiten oder Orten vorbehalten. Sie ist in ihrer innersten Natur keine Erfindung, die von gewiſsen Zufällen abhängt. Sie ist im Vernunftreiche immer und überall, nur nicht stets *deutlich* bekannt.

Je mehr daher eine Philosophie dem *Wesen* nach neu zu seyn strebt, desto mehr strebt sie, etwas anders, als Philosophie, zu werden.

63.

Wenn also die Schule mit Besonnenheit Philosophie sucht, so sucht sie nicht eine *neue Philosophie*, sondern nur einen *neuen — Ausdruck für die eine ewige Philosophie*. Die *Sache* war und ist schon immer und überall (wo Vernunft wach ist) bekannt. Aber ihre *Bezeichnung* ist es nicht, und da es jene ohne diese nicht bestimmt und sicher (unentreissbar) seyn kann, so ist es jene auch (wenigstens im Ganzen) gewöhnlich nicht so, wie sie es könnte und sollte.

Dass unter dem Ausdrucke hier nicht bloss das *Wort*, sondern überhaupt die *Form*, unter welcher man das Absolute auffasst, gemeint wird, versteht sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Die ganze Vorstellung vom Absoluten heisst hier überhaupt Ausdruck desselben. So kann man z. B. irgend ein sehr gesteigertes Relatives oder alles zusammen zur Bezeichnung des Absoluten wählen, und so ist dann immer das Bild, der Gedanke u. d. gl. unter dem man es auffasst, das erste unmittelbare Zeichen des Absoluten, und das Wort, unter dem das Bild, der Gedanke u. s. f. erscheint, erst das *Zeichen vom Zeichen*.

64.

Damit die Schule nun diesen ächten Ausdruck für die schon immer gefundene Philosophie desto eher und gewisser endlich auch finde, hat sie die schon versuchten Ausdrücke zu prüfen, die Funken des Wahren, die in ihnen liegen, zu sammeln, und sich vor

einer

einer wiederholten Auffaſſung des Mangelhaften, das ihnen anklebt, zu bewahren. Sie kann durch die Vergleichung deſſen, was ſie wirklich ſagten, mit dem, was ſie ſagen wollten, auf einem kürzern und gewiſsern Wege zu einer beſtimmtern Bezeichnung deſſen kommen, was geſagt werden ſoll.

Das eigentliche Geſchäft, welches zu leiſten iſt, kann, beſonders auf dem ſpekulativen Gebiethe, nie genau genug beſtimmt werden. Alſo die Schule hat im Punkte der Philoſophie mehr nicht zu leiſten, *als den Ausdruck für die ſchon gefundene Sache zu finden.* Philoſophie hatten in verſchiedenen Graden der Deutlichkeit alle an Kopf und Herz beſſere Menſchen ſchon immer, nur konnten ſie es bisher gröſstentheils noch nicht beſtimmt angeben, was ſie an ihr hatten. Die Schule ſoll nun dafür ſorgen, daſs man dieſes auch könne. Es iſt hierin mit der Philoſophie, wie mit vielem andern. So z. B. *lebten* die Welt und die Schule gleichfalls bisher ſchon, und *fühlten* ihr Leben, waren aber noch nicht im Stande, ganz befriedigend anzugeben, was denn dieſes Leben eigentlich ſey. Soll die Schule auf eine Erfindung des *Lebens*, oder auch nur des *Gefühls* davon, oder bloſs auf eine beſtimmtere, befriedigendere *Angabe der Beſchaffenheit deſſelben* ausgehen? Eben ſo wenig ſoll ſie auf dem philoſophiſchen Gebiethe mehr. Ihre genauere Angabe der Natur des Lebens wird zwar auf das Leben ſelbſt vortheilhaft zurückwirken (es erhöhen, ſichern, ausdehnen u. ſ. f.). Ihre genauere Angabe der Philoſophie wird auf dieſem Felde nicht weniger ſegenvoll wirken. Bildet ſie ſich aber ein, *beſonders hier* mehr, als das Angegebene zu können; was kann alsdann anders die Folge ſeyn, als daſs ſie ſich von dem

Ziele,

Ziele, auf welches sie losstreben soll, nur immer desto mehr entfernt, je mehr sie ihrer Einbildung getreu bleibt. Sie sucht ein Neues, ein Junges, ein noch nie Gezeugtes, und findet so das Alte, Ewige, nie Anfangende, und nie Aufhörende niemahls. *Auf dem wandelbaren Felde des Verstandes sind eigentliche Erfindungen, von denen früher auch nicht ein Mahl eine Ahnung vorhanden war, möglich, in den unwandelbaren Regionen der Vernunft aber nicht.*

Wär-

III.

Würdigung der verschiedenen philosophischen Versuche.

A.

Der praktischen (oder mystischen).

65.

Zum Behufe der Würdigung der angeführten Versuche brauchen wir dieselben nur in zwey Haupt-Arten zu theilen, in diejenigen, woran mehr der Kopf, und in diejenigen, woran mehr das Herz Antheil hat, also in die oben genannten theoretischen und praktischen, oder mystischen.

66.

Die theoretischen sind lockender und anmaßender, und bedürfen einer genauern und anhaltendern Prüfung. Sie legen nicht bloße Behauptungen vor, sondern berufen sich auch auf Gründe, und zwar meistens auf sehr verschlungene, und wenigstens dem ersten Anscheine nach oft sehr täuschende.

67.

67.

Die praktischen oder mystischen Versuche reizen, vorzüglich bey einem gewissen Grade von Kultur des Kopfes, nicht sehr allgemein, und drängen sich nicht so heroisch voran, wie ihre theoretischen Gespielen. Sie begnügen sich grösstentheils mit Behauptungen, und stützen sich übrigens anstatt der Gründe fast bloss auf Gefühle. Ihr philosophischer Werth ist daher auch leichter entschieden.

68.

Diese mystischen Versuche nun erheben sich allerdings oft zu einer ruhigen und schönen, aber nicht zu einer deutlichen und festen Ansicht des Absoluten. Sie bleiben daher auch nur selten ihrer Bestimmung getreu, nähmlich nur alsdann, wenn ein glücklicher Kopf und ein glückliches Herz von glücklichen äussern Umständen unterstützt wird. Ein schwacher ungünstiger Einfluss kann die reine Ansicht trüben, und zu den schlimmsten, oder doch widerlichsten Folgerungen verleiten. Man ist bey ihnen seiner Sache nur so lange gewiss, und bewusst, als keine, oft auch nur leise Veranlassung vorhanden ist, derselben ungewiss zu werden, oder wenigstens zu vergessen. Wie wenig dieses bey aller zufälligen Schönheit im ganzen — *Philosophie* im vollen Sinne genannt werden könne, ist einleuchtend. Was das Spiel jedes leichten Zufalls werden kann, ist nicht Philosophie. Philosophie muss nicht nur wahr, sondern auch selbstständig seyn.

Der

Der Myſtizism iſt im glücklichſten Falle zwar das erſte, aber nie auch das zweyte.

69.

Indeſs iſt doch dieſes an den praktiſchen oder myſtiſchen Verſuchen ein ſehr merkwürdiger Umſtand, daſs ihnen ohne Spekulation (wenigſtens ohne hohe Spekulation) das Ur-Wahre, wenn auch nicht in einem ganz deutlichen und dauerhaften, wenigſtens in einem ſehr lebhaften und innigen Lichte vorſchwebt. Man weiſs, mit welcher ſchönen Klarheit ihre beſſern Verehrer im Reiche des allgemein Wahren und Achtungswürdigen immer wandelten. Man erinnere ſich an einen Sokrates,*) an einen Fenelon u. d. gl.

70.

Nicht weniger wichtig iſt aber auf der andern Seite auch der Umſtand, daſs dieſe ſchöne Wirkung der bloſs praktiſchen Verſuche bey aller ihrer Schönheit eben ſo zufällig, als ſchön iſt. Sie wird ſehr ſelten (vielleicht nie) ganz, und kann immer leicht getrübt werden. Sie iſt das zarte Leben einer Blüthe, die gewöhnlich unvollendet und ſchnell vorübereilt.

*) Sokrates ein Myſtiker?? Ja! aber freylich nur unter der Vorausſetzung, daſs Myſtik in dem Sinne genommen wird, in welchem ich ſie nach meiner vorgehenden Erklärung nehme. Die Frage kann nur ſeyn, ob ſie ſo genommen werden darf und ſoll.

71.

Diese Umstände scheinen einen Wink in Betreff der Stelle zu geben, welche die Spekulation bey Aufsuchung des Ur-Wahren einzunehmen hat. Sie scheinen anzuzeigen, daſs die Spekulation nicht für die Auffassung desselben, wohl aber für die Bewahrung zu sorgen habe.

Sie kann zwar demungeachtet vielleicht auch zur glücklichen Auffassung beytragen, aber, wie es scheint, nur mittelbar, oder negativ, indem sie z. B. dasjenige, was sie von einer angemaſsten Stelle aus Hinderliches aufhäufte, von ihrer natürlichen wieder wegräumt, und dadurch die verschlossene Aussicht öffnet.

Wür-

B.

Würdigung der theoretiſchen (oder ſpekulativen) Verſuche.

a.

Reduktion ihrer vielerley Klaſſen auf einige wenige.

72.

Die theoretiſchen Verſuche unterſcheiden ſich von den bloſs praktiſchen, oder myſtiſchen zunächſt dapurch, daſs ſie das, was ſich dieſe bloſs zu kennen (zu fühlen u. d. gl.) begnügen, auch auszuſprechen ſuchen. Sie ſtreben nach einem Ausdruck des Abſoſuten, und zwar nach einem Ausdruck in *Worten.*

Dieſer Wortausdruck iſt ihnen gewöhnlich ſo wichtig, ſo ſehr ihr einziger Zweck, daſs ihre Verehrer über ihm oft aller andern höhern Zwecke vergeſſen. Daher alsdann nicht ſelten der Widerſtreit der Handlungen mit den Lehren, der Philoſophie des Lebens mit der Philoſophie der Schule, daher nicht ſelten Wiſſenſchaft ohne Weisheit, manches Mahl aber auch Weisheit trotz der Wiſſenſchaft.

73.

Die Frage bey der Prüfung dieser Versuche kann also nur diese seyn:

Wird das Absolute (das Unbedingte) als Absolutes oder nur als ein gesteigertes Relatives (als ein hohes Bedingtes) ausgesprochen?

74.

Wir nannten vorhin nur die Kunde vom Unbedingten oder Absoluten Philosophie, und die vom Bedingten oder Relativen (dieses in seinem ganzen Umfange genommen) immer noch blosse Phisik. Wir unterscheiden deswegen auch die höchste spekulative Phisik, die sich so gerne, wenigstens ein Theil der Philosophie, wo nicht gar sie selbst zu seyn dünkt, immer noch sehr scharf von dieser, die ja jener durch und durch entgegengesetzt ist. Die vorige Frage lautet also auch so:

Wird die Philosophie, die man sucht, wirklich als Philosophie, oder nur als spekulative Phisik ausgesprochen?

75.

Zur Organisirung dieses Ausspruchs melden sich in uns zwey Kräfte, der *Verstand* und die *Vernunft*.

76.

Hier können zwar die ganz karakteristischen Eigenthümlichkeiten dieser beyden Kräfte noch nicht be-

stimmt

ſtimmt angegeben werden. So viel iſt aber doch auch vorläufig ſchon entſchieden, daſs der höchſten Aufgabe auch nur die höchſte Kraft in uns ganz gewachſen ſey, daſs alſo der Ausdruck, wenn er von der kleinern Kraft allein gegeben wird, nothwendig unvollſtändig, alſo unrichtig werden müſſe. Der Verſtand für ſich allein erſchwingt ſich offenbar unmöglich zum Höchſten, zum Abſoluten. Dazu muſs immer nothwendig auch die Vernunft, wenigſtens die Hauptſache, mitwirken. Der Verſtand für ſich allein erhebt ſich offenbar nie über das Bedingte, oder Relative. Kann alſo irgendwo nachgewieſen werden, daſs ſich im Grunde nur der Verſtand, zwar in ſeiner höchſten Anſtrengung (in ſeiner höchſten Potenz) ausſprach, ſo iſt dadurch auch ſchon nachgewieſen, daſs nur ein Bedingtes, und nicht das Abſolute, daſs nur eine Phiſik, und nicht die Philoſophie ausgeſprochen iſt.

Der *Sinn* (der Geiſt) kann höherer Art ſeyn. Der *Buchſtab* aber iſt es alsdann nicht. Und doch ſoll dieſer jenen ſo viel als möglich erreichen. Es ſchleicht ſich ja auch in den reinſten Buchſtab doch nur zu leicht ein unreiner Geiſt ein. Was muſs nicht erſt geſchehen *können*, wenn der Buchſtab ſelbſt unrein, alſo ganz dazu gemacht iſt, einen ähnlichen Geiſt aufzunehmen? ſo wichtig iſt ſelbſt die bloſse Sorgfalt für jenen!!

77.

Daſs ſich der Verſtand bey den philoſophiſchen Verſuchen ſehr thätig zeigt, und oft ſogar mit groſser Gewalt vorandrängt, iſt ſehr natürlich. Er iſt durch

die Unterſuchungen auf den vielen übrigen Feldern an Thätigkeit und Herrſchaft gewöhnt. Es iſt daher zu erwarten, daſs die meiſten philoſophiſchen Verſuche, wenigſtens mitunter, viele, bloſs phiſiſche Reſultate enthalten.

78.

Der Verſtand iſt ſchon früher thätig, als die Vernunft. Er hat daher immer ſchon einigen Grad von Gewandtheit und Stärke erreicht, ehe dieſe nur vollends wach iſt. Es iſt deſswegen auch zu erwarten, daſs in den meiſten philoſophiſchen Verſuchen ſogar das Hauptreſultat (der Hauptſpruch) nur ſein Werk iſt, daſs alſo die meiſten, ſelbſt im Ganzen, Nichts als hohe ſpekulative Phiſiken (mehr oder weniger vollendet) ſind.

Gewinnſte ſind daher zwar jedem zuzugeſtehen, *poſitive* und *unmittelbare* aber, wie es ſcheint, gewöhnlich freylich nur für die *Phiſik* (im oben angeführten umfaſſenden Sinne), für die *Philoſophie* wenigſtens *meiſtens* nur *negative* (z. B. Bezeichnungen von Wegen, die man nicht gehen ſoll u. ſ. f.) oder *mittelbare* poſitive, (z. B. phiſiſche Ideen, die eines philoſophiſchen Sinnes fähig ſind u. d. gl.).

79.

Wenn wir nun alle vorhin angeführten Verſuche, *in ſoferne ſie ſich ſchon ausführlich und vollſtändig darſtellten*, näher betrachten, ſo können wir ſie eigentlich auf drey Hauptarten zurückbringen. Dieſe drey unterſcheiden ſich weſentlich und ganz. Alle

gen weichen gröſstentheils nur im Zufälligen, oder nur zum Theil von einander ab, und ſind mehr oder weniger in dieſen ſchon enthalten.

Einer von den berührten Verſuchen (es iſt derjejenige, den wir den abſoluten Vernunftidealism nannten) ſprach ſich noch nicht ſo ausführlich und umfaſſend aus, wie die übrigen. Er iſt daher auch unter den nun zu prüfenden Hauptarten nicht begriffen.

80.

Es zeigen ſich nähmlich, wie wir zuvor hörten, der philoſophiſchen Unterſuchung eigentlich überall nur vier Wege, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Das Abſolute, durch welches alles Relative, alſo auch das höchſte (das Seyn und das Vorſtellen) begriffen werden ſoll, kann entweder ſchon in dem, was gewöhnlich *Seyn* heiſst, oder in dem, was man gewöhnlich *Vorſtellen* nennt, oder endlich in einem *Höheren* beſtehen, als dieſe beiden ſind. Dieſes Höhere aber kann nun ſelbſt wieder entweder bloſs als die Einheit von jenen beiden Niederen (folglich nur als ein in *gewiſser* Hinſicht Höheres) oder als eine ganz darüber hinausliegende Einheit (folglich als ein in *aller* Hinſicht Höheres) angenommen werden.

81.

Nur die auf den erſten drey Wegen angeſtellten Verſuche ſprachen ſich bisher in der Schule ganz und deutlich aus.

Die

Die Rede ist, wie ich schon ein Mahl erinnerte, vom *Buchstabe*, und vom *konsequenten Buchstabe*. Der Geist war nicht selten dem Buchstabe zum Trotz besserer Art, und zwang demselben manches Mahl eine sehr schöne Inkonsequenz ab.

82.

Die vor- oder nichtkritischen Versuche unterscheiden sich in Rücksicht dessen, was sie als Erstes Oberstes aufstellen, sehr gemeinschaftlich von den kritischen. Ihnen ist fast allen ausdrücklich das Seyn (das Objektive, das Reale) das Höchste. So fand *Thales* das Absolute im Wasser, *Anaximander* in einer Art Luft, *Anaximenes* in wirklicher Luft, *Heraklit* — im Feuer, *Empedokles* — im Chaos, (Urstoffe, Urmaterie, worin alle Elemente vereinigt sind), *Anaxagoras* in einem verständigen Aether, *Parmenides* im ewigen unveränderlichen, nur dem Verstande (aber nicht den Sinnen) zugänglichen Seyn, *Leucipp* — in den Atomen. Selbst *Plato* fand zwar nicht das Absolute selbst — in der Materie. Er fand aber doch in dieser auch ein Absolutes. So fand ferner *Aristoteles* das Absolute in der Materie, und einer ersten *bewegenden* Ursache (Gott). *Epikur* (in soferne er theoretisirte) wieder in den Atomen, die Stoa (in derselben Rücksicht) in zwey Urwesen, einem leidenden und thätigen (der ewigen Materie und einem wirkenden Gott.).

So fand auch in neuern Zeiten *Kartes* das Urwahre in seinem Denken und daraus geschlossenen Seyn,

Leibnitz in den Monaden, *Spinotza* in der unendlich denkenden und ausgedehnten einzigen Subſtanz, *Berkeley* in ſeinem und Gottes Daſeyn, *Hobbes* (und andere) wieder (wie einſt in Griechenland) in der Materie u. ſ. f.

In allen dieſen Verſuchen ward nun, wie man ſieht, immer offenbar ein *Seyn* zum Grund des Ganzen gelegt, entweder ein Seyn ſchlechthin (eine Materie) oder doch ein vorſtellendes Seyn (ein Geiſt), neben welchem aber alsdann gewöhnlich doch auch noch ein Seyn ſchlechthin angenommen wurde, das von jenem auf dem einen oder andern Wege erkannt werden konnte. — Es herrſchte da ſichbtarlich allenthalben das *Objektive* als *Abſolutes*.

Sokrates in der Vorzeit, Garve in unſern Tagen u. d. gl. ſuchten für das Abſolute keinen ſolchen ſpekulativen Ausdruck in Worten, gehören alſo auch nicht in diejenige Reihe von Denkern, wovon hier die Rede iſt.

83.

Die vor- oder überhaupt nichtkritiſchen Verſuche führen daher faſt insgeſammt zum Realism, entweder materialiſtiſcher, oder ſpiritualiſtiſcher Art.

Selbſt z. B. Berkeley's Idealism war bey aller eigentlich idealiſtiſchen Tendenz im Grunde doch nur eine Art Spiritualism. Es lag ihm nähmlich zwar die beſtimmte Ahnung zum Grunde, daſs das gewöhnlich ſogenannte bloſse nicht vorſtellende Seyn (die Materie) das nichtſeyn könne, wofür es der Verſtand ausgiebt, eine Art von eignem für ſich beſtehenden Abſoluten. Allein er nahm dann doch wieder ohne weiters ein vorſtellendes Seyn (einen Geiſt),

Geist), folglich im Grunde doch wieder ein Seyn als Quelle des Vorstellens an.

84.

Die kritischen Versuche haben insgesammt mehr oder weniger die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit, daſs sie das Vorstellen (das Subjektive, das Ideale) ganz, oder zum Theil als das Höchste annehmen. So z. B. erhielten wir in unsern Tagen durch *Kant* ein kritisches, durch *Fichte* ein transcendentales, durch *Schelling* ein absolutes Ideales, als Erstes, aus dem alles Uebrige abzuleiten ist.

85.

Die kritischen Versuche führen also insgesammt zum Idealism, entweder uneigentlicher, oder eigentlicher Art (d. i. zum sogenannten kritischen und transcendalen, oder zum absoluten Idealism).

Kant läſst wenigstens die Beschaffenheit der Wesen (des Seyns) durch unsere Vorstellungs - Weise (durch das Vorstellen), Fichte auch das Daseyn dieser Wesen (in soferne er bloſs seinem Wissen, und nicht seinem Glauben folgt), Schelling endlich läſst Alles (das Seyn und das Vorstellen) wirklich und nicht bloſs nach Aussage eines vermeintlichen Wissens (das von einem anders sprechenden Glauben Lügen gestraft wird) durch die Idee (also durch ein höchstes eigentliches Ideales) entstehen. Man kann daher von jedem kritischen Versuche sagen, daſs er sich dem eigentlichen Idealism im wesentlichen wenigstens nähere, wenn er gleich derselbe nicht immer schon vollends ist. Es nähert sich nähmlich jeder dem Gedanken, das Seyn aus dem Vorstellen hervorkommen zu

laſſen. Nach Berkeley entſtand das Univerſum durch das Einwirken Gottes auf unſer Vorſtellungsvermögen, und nicht, wie bey Kant, Fichte, Schelling durch das bloſse eigne Wirken dieſes unſers Vermögens ſelbſt (wodurch es aber doch entſtehen muſs, wenn wahrer Idealism werden ſoll).

86.

Die neuern kritiſchen Verſuche weichen, wie man ſieht, bey aller Aehnlichkeit doch mehr von einander ab, als die ältern (und auch die neuern) nicht kritiſchen) unter ſich abweichen. Dieſe ſind, wie wir fanden, alle recht eigentlich realiſtiſch. Jene aber ſind nicht alle ſo eigentlich idealiſtiſch.

Bey Kant wird nur die Beſchaffenheit des Seyns, bey Fichte zwar das Seyn ſelbſt, im Grunde aber nur zum Schein, erſt bey Schelling wird alles vom Idealen abgeleitet. Es iſt daher nöthig, dieſe kritiſchen Verſuche noch ausführlicher zu unterſuchen.

87.

Die philoſophiſche Kritik äuſserte ſich in neuern Zeiten ſchon durch *Loke*, aber nur erſt im Gefühle. Er gelangte deſswegen an ihrer Hand auch nur zu einem ſich Philoſophie nennenden Empiriſm (zu einer Erfahrungs-Kunde, alſo zu einer Kunde des bloſs Sinnlichrelativen — und nicht des Abſoluten).

88.

Durch *Hume* begann ſich dieſe Kritik vom bloſsen Gefühle ſchon mehr zur Spekulation zu erheben. Sie äuſserte ſich durch ihn in der groſsen Frage, mit welcher er ſich nach dem Rechte erkundigte, durch das man ſich befugt halte, vorauszuſetzen, daſs unſern Vorſtellungen überhaupt Gegenſtände entſprechen.

89.

Endlich durch *Kant* ſprach ſie ſich das erſte Mahl beſtimmt aus. Kant ſtellte zuerſt die beſtimmte Foderung auf, zuvor die Kräfte unſers Erkennens zu unterſuchen, ehe man durch ſie Etwas entſcheide.

90.

Kant begnügte ſich nicht bloſs mit der Aufſtellung dieſer Foderung. Er ſuchte ihr auch ſchon Genüge zu leiſten. Er unterſuchte das Erkenntniſsvermögen, und glaubte gefunden zu haben, daſs ſich unſer eigentliches Erkennen nicht über das Feld der Sinnlichkeit hinaus erſtrecke, daſs alſo von dem Höhern oder Abſoluten nur ein uneigentliches, oder ein Glauben möglich ſey. Es verwandelte ſich ihm daher das ganze Univerſum in Betreff der Beſchaffenheit, die es zeigt, in ein bloſses Produkt der Organiſation unſers Vorſtellens. Das Daſeyn deſſelben aber war nach ihm doch noch mehr, als ein ſolches Produkt von uns. Bis zu dieſem von uns unabhängigen Seyn konnten wir indeſs nach ihm überhaupt nicht vordringen.

Höch-

Höchstens konnten wir das oberste Seyn (das der Gottheit u. s. f.), aber durch kein Wissen, sondern nur, wie wir eben hörten, durch ein Glauben erreichen.

91.

Fichte gieng weiter. Er liefs auch das Seyn durch den Organism unsers Vorstellens entstehen. Nach ihm war nicht blofs die Beschaffenheit, sondern auch das Daseyn des Universums ein Produkt von uns, aber auch nur *für uns*, nicht *an sich*. Nur die zergliederte Natur unsers Wissens zeigte uns das Universum so. Der Glaube zeigte es uns wieder anders.

92.

Schelling endlich gieng noch weiter. Er setzte die Anatomie des *Kopfes* ganz bis an das Ende fort und fand, dafs uns das vollends zergliederte Wissen (wohlgemerkt, in soferne es blofs aus dem Kopfe stammt) bis zu einem ungetrübten Einem (Identischen — Indifferentm) führe, in welchem weder ein Seyn, noch ein Vorstellen unterschieden werden können, sondern beyde ungetrennt, ineinander verschmolzen (identifizirt) daliegen. Nach ihm entstand also alles Seyn, und alles Vorstellen aus einem Höhern, das weder jenes, noch dieses, sondern beydes zugleich war.

93.

Es ist daher, wie aus dem vorhergehenden erhellt, erst durch die philosophische Kritik dem Idealism im

äch-

ächten Sinne der Eintritt in das philoſophiſche Gebieth geöfnet worden. Erſt durch ſie ward nähmlich der Gedanke wach, daſs unſer Vorſtellungsvermögen ſowohl mächtiger, als auch unmächtiger ſeyn dürfte, als es zuvor immer zu ſeyn ſchien, daſs es nähmlich zwar nicht im Stande ſeyn dürfte, Gegenſtände, die ihm fremd auſſer ihm vorhanden ſind, aufzufaſſen, wohl aber dieſelben ganz oder zum Theil ſelbſt hervorzubringen, und alsdann von ihnen als eignen Produkten zu wiſſen. Es zeigte ſich ja an der Produktion und Erkenntniſs der Traumwelt wirklich ſo ein analoges Vermögen in uns, das nur dadurch erkennt, daſs es das zu Erkennende ſelbſt hervorbringt.

Vor aller Kritik war eine ſolche eigentlich idealiſtiſche Anſicht des Univerſums nicht möglich. Dem ſich ſelbſt unbekannten Erkenntniſsvermögen muſs nothwendig alles von auſsen zuzukommen, alſo zuvor ſchon da beſtanden zu haben ſcheinen.

94.

Zugleich erhellt aus dem Vorhergehenden, daſs erſt durch *Schelling* ein vollſtändiger Idealism aufgeſtellt wurde. Alle ſeine Vorgänger lieſsen noch irgend ein Seyn unangetaſtet liegen. Er aber vernichtete Alles Verſchiedene ohne Ausnahme, und lieſs es alsdann erſt wieder aus dem einem idealen Identiſchen hervorgehen.

Ob ſein Idealism auch der *wahre*, wie der *erſte vollſtändige* oder *eigentliche* iſt, das wird ſich ſpäter zeigen.

Es

Es ſind daher, wie man ſieht, eigentlich nur drey Syſteme (auf dem theoretiſchen Felde) zu prüfen, weil ſich bisher nur drey ganz konſequent ausſprachen, wovon das Eine das Objektive, das Zweite das Subjektive, und das Dritte das Objektiv-Subjektive (das Identiſche, das Indifferente) als Abſolutes aufſtellte.

b.

Sind dieſe theoretiſchen Verſuche — Philoſophie?

95.

Was iſt durch dieſe Verſuche geleiſtet? Es ſollte durch ſie eine deutliche und beſtimmte Kunde vom Unbedingten vom Abſoluten werden. Iſt ſie geworden?

96.

Das Abſolute muſs alle, denen es aufgeht, befriedigen. Es befriedigt wirklich, in ſoferne es im Gefühl vorſchwebt, alle, ſolange ſie ſich nicht zu einer beſtimmtern Auffaſſung deſſelben im deutlichen Bewuſstſeyn erheben. Es iſt daher ſchon ein ſchlimmes Vorzeichen gegen die angeführten Verſuche, daſs ſie ihre Befriedigungen gewöhnlich nie über die kleinen Gränzen ihrer eigenthümlichen Schulen auszudehnen, und ſie ſelbſt innerhalb dieſer Gränzen faſt immer nur eine kurze Zeit hindurch zu gewähren im Stande ſind.

Das

Das *deutlich* und *bestimmt* aufgefaſste Abſolute kann doch nicht beſchränkter wirken, als das nur *dunkel* und *halb* ergriffene.

97.

Ein zweytes ungünſtiges Vorzeichen zeigt ſich darin, daſs keiner dieſer Verſuche ſtreng genommen mit ſich ſelbſt einig iſt. Die Kunde vom Abſoluten kann ſich aber nur durch eine im höchſten Sinne vollſtändige durch die ſtrengſte Selbſt-Einheit auszeichnen. Nun iſt aber (wenn man auch auf die ſkeptiſchen-Verſuche noch einen Blick werfen will) weder der Skeptizism bloſser Skeptizism. Er behauptet wenigſtens ſeinen Grundzweifel, noch der Dogmatism (wenigſtens der bisherige Schuldogmatism) bloſser Dogmatism. Er läſst wenigſtens ſeine Grundbehauptung dahingeſtellt ſeyn. Er glaubt nähmlich alles, was er annehmen ſoll, durch den Kopf rechtfertigen, d. i. *beweiſen* laſſen zu müſſen, und läſst ſich doch ſeine Urwahrheit nicht beweiſen, oder läſst er es, ſo bezweifelt er ſie an ſich, und läſst ſie durch andere eben deſswegen noch zweifelhaftere gewiſs machen, d. i. *er läſst ſich ſeinen Grundzweifel verbergen.*

Eben ſo iſt auch keine der untergeordneten Arten von Verſuchen in ihrem Fache genau das, wofür ſie ſich ausgiebt. Z. B. der Materialism iſt nicht bloſser Materialism. Er gelangt wie durch eine Zauberruthe zu einem Vorſtellen eines (an ſich) keiner Vorſtellung Fähigen. Der Spiritualism iſt nicht bloſser

Spiritualism. Das Seyn (das Wesen), das er als ursprünglich vorstellend annimmt, ist getrennt von dieser vorstellenden Fähigkeit betrachtet auch nicht besser als jedes andere Seyn.

98.

Ein drittes ungünstiges Vorzeichen ist die Kluft, die sich bey den meisten (und konsequent durchgeführt) bey allen diesen Versuchen zwischen dem *Wissen* und dem *Handeln* öfnet. Diese beiden erscheinen sich am Ende immer so fremd, als hätten sie einander nie gekannt, und was das Sonderbarste ist, sie erscheinen einander immer nur desto fremder, je mehr sie einander kennen lernen wollen. Sie müssen sich gegenseitig wenigstens zum Theil voreinander verbergen, um auf einige Zeit etwas vertraut zu seyn, was aber dann doch nie lange bestehen kann. Kurz! die bisherige Wissenschaft (konsequent durchgeführt) endet nicht in Weisheit, ausser sie entschliesst sich, sich selbst dort und da ungetreu zu werden.

Dieses Vorzeichen wird gegenwärtig wahrscheinlich nicht Vielen ihr Urtheil über den Werth eines philosophischen Versuches bestimmen helfen. Die *Wissenschaft* ist jetzt so vornehm geworden, dass ihr die *Weisheit* höchstens nur noch die Schleppe nachtragen darf. Glücklich! wenn sie das noch darf! Dort und da erhebt sich die erste wohl gar schon Himmelan, und schwebt in das Unendliche empor, indess die zweyte in den Fesseln der Beschränktheit liegen bleiben muss, ohne der Verklärten auch nur nachblicken zu dürfen. Gewaltig und allbeherrschend drängt sich ein unbändiges Treiben nach Wissen, nach *blossem Wissen*

ſen hervor, ſucht jede Anlage zum Handeln zu erſticken, und läſst höchſtens noch dem Triebe zum Genuſſe einen Spielraum. Nie dünkte ſich die Philoſophie ſo hoch zu ſtehen, als jetzt in gewiſsen Kreiſen, und nie war ſie mit der Weisheit ſo offenbar und wild entzweyt, wie eben da. Und das ſoll Philoſophie ſeyn?

99.

Die *entſcheidenden* Merkmahle gegen die Aechtheit der vorhin angezeigten Verſuche liegen indeſs in demjenigen ſelbſt, was ſie als Abſolutes aufſtellen.

Die eine Art ſtellt das Seyn im Raume als das Erſte auf, die zweyte das Vorſtellen in der Zeit, die dritte die Einheit, oder Ununterſchiedenheit von beiden.

Iſt Eines von dieſen Dreyen ein Abſolutes?

100.

Wir kennen zwar hier das Abſolute, wie ſchon angemerkt wurde, worauf aber immer hingewieſen werden muſs, vorläufig noch nicht *poſitiv*, aber doch ſchon *negativ*. Es iſt nähmlich kein Relatives, auch nicht das Höchſte (Relative). Es iſt mehr, es iſt etwas ganz Anders als dieſes.

101.

Was iſt das Relative?

Das Eigenthümliche der Natur des Relativen beſteht darin, eigentlich *keine eigenthümliche ihm ſelbſt*

an-

angehörige Natur zu haben. Es ist nicht Etwas *durch sich*, sondern nur *durch ein Anderes.* Es ist bloss in soferne Etwas, als ein von ihm verschiedenes Etwas ist. Es gelangt nur durch die Entgegensetzung eines ihm Gegenüberstehenden zu einer Art von eigner Natur. Wirklich ist aber diese Natur keine eigne, ihm selbst für sich zukommende, in ihm vorhandene. Sie besteht nur in der Zurückstrahlung der fremden gegenüber befindlichen Natur, ist also nicht *sein* Eigenthum, sondern jenes des *Entgegengesetzten*, und hat nicht *in* ihm, sondern nur *an* ihm (wenn man es noch ein „*Es*" nennen darf) Statt. Die ganze Natur des Relativen ist ein blosses *Verhältniss.* *Die Beziehung allein macht sein Wesen aus.*

Das Relative ist daher kein „An sich", sondern blosse Erscheinung.

102.

Das Relative ist daher an sich *Nichts.* Es ist nur als Gegensatz eines Andern ein Etwas. Hebt man diesen Gegensatz auf, so hebt man es selbst auf. Seine ganze Natur ist nur Erscheinung, welche verschwindet, wenn das Spiel aufhört, wodurch sie hervorgebracht wird. Was ist das siebenfarbige Strahlenbild, wenn man das Prisma wegnimmt, dem es sein Daseyn zu danken hat?

103.

Will man also das Relative erkennen, so kann man es nur durch sein Entgegenstehendes. Man kann

in

in daſſelbe nicht unmittelbar eindringen, ſondern nur mittelbar, nähmlich mittels ſeines Gegenſatzes. Man muſs, um mit ihm bekannt zu werden, vor Allem auf dieſe Bekanntſchaft Verzicht thun, und ſein Gegentheil kennen zu lernen ſuchen. Das erſte Erfoderniſs der Aufmerkſamkeit auf daſſelbe iſt, dieſe von ihm ab- und auf ein Anderes auſser ihm hinzulenken. Erſt hernach kann ſie wieder zurückgeleitet werden, um wieder ab- und wieder eingelenkt zu werden. Man gelangt alſo zu ſeiner Erkenntniſs nur durch ein Hin- und Herwenden der Aufmerkſamkeit zwiſchen einem Erſten und einem Zweyten, d. i. nur durch *Reflexion*.

104.

Ungeachtet deſſen dringt ſich das Relative der Erkenntniſs doch *zuerſt* immer gleich als ein *Poſitives* auf. Es erſcheint ihm nähmlich als ein einem Andern Entgegenſtehendes, folglich als ein Etwas. Allein *hinterher* zeigt es ſich als ein *Negatives*, eigentlich als eine *lautere Negation*. Forſcht man nähmlich dem Etwas, was es ſelbſt für ſich, oder abgeſehen von dem, was es für das Andere iſt, endlich genauer nach, ſo löst es ſich in ſein urſprüngliches *Nichts* auf. Man haſchte nach einem Wolkenbilde. Die Erſcheinung zerflieſst, und läſst nichts als eine leere Stelle zurück.

105.

Das Relative iſt deſswegen dem Geſetze der *Zweyheit* (der Trennung) unterworfen. Für dasſelbe iſt Ein-

heit, wahre (alle Gegensätze *ausschliessende*, und nicht bloss *verbergende*) Einheit unmöglich. Wo diese anfängt, da hört jenes auf, muss aufhören, weil hier die ihm geliehene Natur wieder zurückgenommen wird. Auf dem Gebiethe des Relativen bleibt also immer nothwendig Etwas unvereinbar, denn es bleibt immer nothwendig ein *Zwey*, damit ein *Eins* bleiben kann.

Vielheit, (Mehrheit, Zusammensetzung) ist dem Relativen wesentlich.

106.

Das Relative ist ferner dem Gesetze der *Beschränktheit* (der Endlichkeit) unterworfen. Es besteht nur durch ein Gegenüberstehendes. Es ist also durch dieses nothwendig auch beschränkt. Es ist nähmlich von dem Kreise dieses Zweyten nothwendig ausgeschlossen, und bloss auf den seinigen angewiesen. Es kann diesen nicht verlassen, und jenen nicht betreten. Würde es dieses doch versuchen, so würde es das, was es an sich — ohnehin nicht ist, nun auch nicht ein Mahl mehr für das Andere seyn, oder, Es würde alsdann nicht ein Mahl mehr *erscheinen*, also fernerhin in keiner Hinsicht mehr Etwas seyn.

Endlichkeit ist ein zweytes wesentliches Merkmahl des Relativen. Es kann für uns unermesslich, aber „an sich" nicht unbegränzt seyn.

107.

Das Relative ist dem Gesetze der *Abhängigkeit* unterworfen. Es hat sein Bestehen nicht von sich,

son-

sondern von einem Andern. Es ist also nur in soferne, als dieses ist. Es erhält daher sein Schicksal von Aussen, und kann es sich nicht selbst geben. Es ist, wozu es gemacht wird. Sein Kommen, Bleiben und Gehen sind nicht sein Werk, sondern das Werk dessen, wodurch es das ist, was es ist.

Beym Relativen frägt es sich nothwendig immer nach einem Grunde. Es allein ist sich selbst nicht hinreichend. Unzulänglichkeit (also Abhängigkeit) ist ihm daher ebenfalls wesentlich.

108.

Das Relative ist endlich dem Gesetze der *Nothwendigkeit* unterworfen. Es ist durch die Entgegensetzung eines Andern bedingt, kann nur mit diesem entstehen, und bestehen, und muss mit ihm, wenn es vergeht, auch wieder vergehen. Es ist also ganz der Willkühr (wenn dieser Ausdruck hier erlaubt ist) der Bedingung übergeben. Es kann nur das seyn, und bleiben, wozu es von der Bedingung gemacht wird.

Das Relative ist nothwendig blosse Natur, d. i. ein blosses Glied in der Kette unausweichlicher Beziehungen.

109.

Die *Erkenntniss* des Relativen ist nicht weniger harten Gesetzen unterworfen. Sie befindet sich unter dem Gesetze der *Unbegreiflichkeit*. Sie kommt nähmlich nie über die Zweyheit hinaus. Begreiflichkeit ist aber nur bey Einheit möglich. Sie befindet sich daher hier immer an einer unübersteiglichen Kluft. Es bleibt

ihr immer Etwas zu vereinigen, d. i. zu begreifen übrig.

Sie befindet fich daher hier immer nur in der Gewalt des Alles trennenden (reflektirenden) Verftandes, der eben diefes feines ewigen Trennens wegen nie zur ganzen Begreiflichkeit gelangt.

Man mufs eine doppelte Begreiflichkeit unterfcheiden, eine *aus blofsen Begriffen* entftehende, und eine *aus Begriffen und Gefühlen* gemeinfchaftlich hervorgehende, wovon ich die erfte eine *logifche*, die zweyte eine *reelle* nennen möchte. Bey jener gefchieht, wie gefagt, alles vom Begriffe, bey diefer die Hauptfache vom Gefühle, und der Begriff hat eigentlich nur nichts mehr dagegen einzuwenden (weil er einfieht, dafs er nichts mehr dagegen mit Grund vermag). Die erfte, oder logifche, kann unter gewiffen Umftänden auch auf dem Felde des Relativen vollendet erfcheinen. Der Verftand kann einen Begriff als Erftes aufftellen (was er fich, ohne weiters zu begreifen, überredet) kann alsdann aus diefem Erften nach feinem Wohlgefallen herausfpinnen, was ihm taugt, und fo zuletzt auf einige Zeit *Alles* zu begreifen glauben. Diefe blofse logifche Begreiflichkeit wird aber alsdann von der reellen fo ununterbrochen fort Lügen geftraft, dafs fie endlich immer felbft wieder in fich geht, und fich am Ende doch unbegreiflich findet. Die Begreiflichkeit aus blofsen Begriffen kann, weil bey ihr nur der Verftand zu thun hat, *Verftandes - Begreiflichkeit*, die Begreiflichkeit aus Begriffen und Gefühlen aber kann, weil dabey, befonders auf dem höhern Gebiethe unfers Wiffens, auch die Vernunft thätig ift, *Vernunft - Begreiflichkeit* heifsen. Bey der erften begnüget man fich immer bald mit der nächften beften Verftandes - Einheit, *in welcher die Zweyheit nur verborgen ift.* Bey der zweyten aber wird man vom Gefühle auf die höhere

Ver-

Vernunfteinheit hingedrängt, *in welcher alle Zweyheit aufgehoben ist.*

110.

Die Erkenntniſs des Relativen befindet ſich unter dem Geſetze der *Begränztheit.* Sie kann ſich, wenn ſie ihrem Gegenſtande getreu bleibt, nie weiter ausdehnen, als dieſer. Nun iſt aber dieſer begränzt. Es muſs es alſo ſie auch ſeyn. Sie kann ſich daher nie über das *Alles umfaſſende* Ganze, ſondern nur über das Ganze *eines gewiſsen Faches* erſtrecken. Es iſt immer nur Einſeitigkeit, was ſie in Rückſicht des Ganzen erreichen kann.

Man ſieht, wie ſie ſich auch von dieſer Seite wieder nur in den Händen des Alles beſchränkenden Verſtandes befindet. Auch dieſer kann über die Beſchränktheit, über die Einſeitigkeit, nicht hinaus. Um zur Allſeitigkeit, zum Unendlichen hinauf zu gelangen, müſste er ſich zur All-Einheit erheben können, vor welcher jede beſchränkende Zweyheit unmöglich iſt.

Die Einſeitigkeit der Erkenntniſs des Relativen äuſſert ſich auch durch die Einſeitigkeit ihrer Wirkungen auf uns. Sie berührt uns nie ganz. Höchſtens ergreift ſie unſern Kopf, oft dieſen nicht von allen Seiten. Nie aber umfaſst *ſie allein* Kopf und Herz mit gleicher Gewalt. Sie widerſtreitet vielmehr oft dieſem um ſo mehr, je mehr ſie jenem zuzuſagen ſcheint.

111.

Die Erkenntniſs des Relativen befindet ſich unter dem Geſetze der *Unvollſtändigkeit.* Sie überblickt

blofs die Felder des Bedingten. Diefen gebricht es aber immer noch an der Alles beleuchtenden Bedingung. Man gelangt daher auf diefen Gebiethen nie zu einem Erften, wodurch die Reihe der Bedingungen vollendet, folglich die ganze Ueberzeugung gefchloffen würde. Es bleibt am Ende immer noch die Frage nach einem letzten Alles tragenden Grunde unbeantwortet übrig. Man kann felbft im glücklichften Falle nur die ganze Kette, aber den Punkt nicht kennen, an welchem diefe Kette hängt.

Es ift aber in der Regel nicht blofs Unvollftändigkeit in Rückficht des *Urwahren*, fondern auch in Rückficht des *Abgeleiteten*, wodurch die Kenntnifs des Relativen mangelhaft wird. Die zweyte Unvollftändigkeit folgt beynahe nothwendig aus der erften. Wenn der Mittelpunkt unbekannt bleibt, von welchem die Richtungen ausgehen, fo müffen faft immer auch manche Richtungen felbft unbekannt bleiben.

Abermahl alfo nur die Hand des blofsen Verftandes, der immer voranfchreitet, ohne jemahls an das Ziel zu kommen, der immer an einer Leiter zur Urbedingung arbeitet, ohne fie jemahls zu vollenden.

112.

Die Erkenntnifs des Relativen befindet fich endlich unter dem Gefetze des *Gegebenfeyns*. Man kann, wie zuvor gezeigt wurde, nicht anders zur Bekanntfchaft des Relativen kommen, als dadurch, dafs man fich an fein Gegenüberftehendes wendet, und fich von diefem angeben läfst, was jenes fey. Man mufs alfo

bey

bey dieſer Erkenntniſs immer Eines vorausſetzen, um das Andere inne zu werden. Man muſs immer Etwas annehmen, um zuletzt Etwas zu haben. Selbſtgeben allein iſt hier nicht möglich.

Ebenfalls wieder nur der Verſtand! Dieſer kann ſich auch nur geben laſſen, und nur ſo ein Gegebenes bearbeiten, und nur Er kann und muſs dieſes. Die Vernunft kann mehr.

113.

Stellen nun die angeführten Verſuche ein Höheres, als bloſs ſo Etwas von dieſer untergeordneten Beſchaffenheit auf? Erhebt ſich das, was ſie als das Abſolute anempfehlen, über alle dieſe Eigenheiten des Relativen?

114.

Die erſte Klaſſe von Verſuchen, welche die Philoſophie des *Seyns* (des Objektiven der Objektivität) heiſsen kann, geht vom *Seyn im Raume* aus. Sie ſtellt das *Seyn im Raume* — als das Abſolute auf. Iſt dieſes dazu geeignet?

Man betrachte es — *aber in dem Sinne, in welchem es von ſeiner Philoſophie genommen wird!* In dieſem Sinne iſt es das dem Vorſtellen Gegenüberſtehende.

Geht man nähmlich nach den Foderungen dieſer Schule über das Vorſtellen hinaus auf das Vorgeſtellte, ſo gelangt man auf ein vom Vorſtellen unabhängiges, ja auf ein das Vorſtellen ſelbſt erſt erzeugendes *bloſses*

ſses Beſtehen. Dieſes Beſtehen iſt eben, weil es nur dieſes iſt, nichts Anders, als ein todtes Bleiben vor und auſser und nach allem Vorſtellen, und heiſst Seyn (Objekt, Materie im weiten Sinne, Reales). Iſt nun dieſes Seyn *ein Etwas durch ſich*, oder nur *ein Etwas durch ein Anderes* (ihm Gegenüberſtehendes)? Es wird freylich ohne Weiters gleich ſo für ein Etwas durch ſich für das Eigentlichſte und Einzige dieſer Art genommen. Allein iſt denn dieſes ſchon ſo ohne Weiters auch gewiſs? Wodurch iſt es ſo ſchlechthin ausgemacht? Durch das *Vorſtellen?* Dieſes kann aber, wie man eben dadurch eingeſteht, daſs man es dieſem als ewig davon verſchieden entgegenſetzt, nie dazu hinzugelangen. Das Vorſtellen kann nie über ſich hinaus, ohne aufzuhören, zu ſeyn, was es iſt. Alſo durch das *nicht Vorſtellen?* Wie wird aber auf dieſe Art Etwas ausgemacht?

Das Seyn für Etwas durch ſich zu erklären, haben wir alſo keinen Grund. Dasſelbe aber für Etwas durch ein ihm Entgegengeſetztes zu erklären, dafür zeigen ſich ſchon Gründe. Es geht uns nähmlich nur mit dem Vorſtellen auf, verweilt vor uns nur mit dieſem, und geht uns mit demſelben wieder unter. Es ſcheint alſo nur die Strahlenbrechung von dieſem, es ſcheint nur das Bild zu ſeyn, das mit dem Spiegel erſcheint und mit ihm wieder verſchwindet. Will man dagegen zu ſeiner Rechtfertigung einwenden, daſs man es (das Seyn von *Etwas*, welches *iſt*) ja unbezweifelt empfinde? — ſo bedenkt man nicht, was

man

man eigentlich nur empfindet. Man forſche nach, bleibe aber genau bey dem *Reſultate der Empfindung* ſtehen, und gehe nicht auch in *das Reſultat des damit verſchlungenen Schluſſes* ein! Was empfindet man denn? Das *Seyn?* das *bleibende Beſtehen?* oder nur das *vorübergehende Wirken?* Will man ferner weiter einwenden? „Das Denken führt uns aber offenbar zu einem Seyn?“ ſo iſt dieſes eben ſo wenig richtig. Das Denken *zeigt* uns zwar auf ein Etwas auſser ſich hin, das ein Seyn genannt wird, *führt* uns aber nicht hin. Es führt uns nicht weiter, als zu einem *Gedachtſeyn*, welchem *bloſsen Gedachtſeyn* wir alsdann eben des erhaltenen Fingerzeigs halber ein auſser ihm befindliches *wirkliches Seyn* ohne weiters unterlegen.

In ſoferne wir alſo das Seyn kennen, in ſoferne iſt es uns nur Etwas durch das Vorſtellen, nur das dieſem Gegenüberſtehende, alſo nur Etwas durch Etwas anderes. In ſoferne können wir es daher nicht für Etwas durch ſich erklären. *Und in ſoferne wir es nicht kennen*, werden wir es doch auch nicht dafür erklären dürfen?

Taugt es alſo zum Abſoluten? Kündigt es ſich uns recht verſtanden als ein Höheres dann ein bloſses Relatives an?

Man beruft ſich bey der Behauptung eines auſser dem Vorſtellen befindlichen Seyns auf die Vorſtellung, die doch, wie man dadurch ſelbſt ſchon eingeſtanden hat, nie zu dieſem auſser ihr Befindlichen gelangen kann, und doch davon Augenzeugenſchaft ablegen ſoll. Man kann auf dieſen Umſtand nicht oft und nachdrücklich genug auf-

merkſam machen. Der Verſtand iſt an die Zuläſſigkeit der Zeugniſſe ſeines Vorſtellens zu ſehr gewöhnt, oder vielmehr, ihm iſt es ſchlechterdings unmöglich, denſelben nicht zu vertrauen. Er iſt ſogar geneigt, und auch gewandt genug, ſelbſt die Vernunft zu miſsleiten, und mit in ſeine Gläubigkeit zu verwickeln. Eigentlich muſs er aber auch ſeiner Natur nach nothwendig ſowohl verführt werden, als verführen. Er, ſich ſelbſt überlaſſen, kann weder dem, was er erhält, noch dem, was er ſelbſt damit unternimmt, im Geringſten miſstrauen. Sein Blick iſt zu jedem höhern gründlichern Zweifel zu beſchränkt. Könnte er ſich und dem Seinigen miſstrauen, ſo hätte ihn die Erſcheinung mit dem Träumen ſchon lange nachdenkend machen müſſen. Iſt uns die Traumwelt während des Träumens weniger reel, als die Welt, die wir während des Wachens vor uns finden? Das Seyn der Traumwelt iſt aber offenbar nur ein Reflex (eine Strahlenbrechung) unſers Träumens (unſers Vorſtellens im Schlafe). Das Erwachen von dem dunklern Bewuſstſeyn des Schlafes zum deutlichern des Wachens überhaupt überzeugt uns davon. Eben ſo überzeugt uns das Erwachen von dem *einſeitig deutlichen* Bewuſstſeyn des *Verſtandes* zum *vollſtändig deutlichen* der *Vernunft*, daſs auch das dem Vorſtellen im Wachen gegenüberſtehende Seyn nur ein Reflex (eine Strahlenbrechung des Vorſtellens) ſey.

Uebrigens folgt daraus, daſs es an ſich kein vom Vorſtellen auf die angezeigte Art verſchiedenes *Seyn* giebt, noch nicht, daſs es überhaupt kein vom Vorſtellen *verſchiedenes* (Etwas) gebe. Es iſt ja überdieſs noch z. B. ein davon verſchiedenes *Wirken* möglich, das vielleicht auch ein Seyn heiſsen kann, aber in einem ſchönern Sinne, nähmlich ein lebendiges Seyn u. ſ. f. Doch davon iſt hier die Rede nicht. Hier iſt nur vom gewöhnlichen, vom Verſtande vorzugsweiſe ſogenannten *bloſsen*

Seyn

Seyn die Rede. *Dieſes letzte* wird von der Philoſophie des Objektiven zum Grunde des Ganzen zum Abſoluten gemacht, und *dieſes* iſt doch ſelbſt nur wieder ein durch ſein Gegentheil Begründetes, ſelbſt nur wieder ein Relatives.

115.

Das Seyn in dieſem gemeinen Sinn kündigt ſich deſswegen auch in allen andern Rückſichten als ein Relatives an. Es erſcheint z. B. gleich für ſich betrachtet als Nichts. Denn man frage nur nach, was es ſey! Man frage den Verſtand, der uns davon Nachricht giebt! Er ſagt uns: „Es iſt das ſeinem Vorſtellen Gegenüberſtehende.“ Alſo kein Vorſtellen? Aber was dann? das Vorgeſtellte? Alſo ein bloſses Vorgeſtelltwerden? Auch nicht? wenigſtens für ihn nicht, denn er will durch ſelbes mehr ſagen, als nur dieſes. Er weiſs uns alſo von ihm immer nur zu ſagen, was es nicht iſt, d. i. er weiſs uns eigentlich Nichts von ihm zu ſagen. Für ihn iſt es daher, wenn er ſich ſelbſt verſteht, Nichts. Man frage aber auch die Vernunft! Was ſagt uns dieſe von dieſem Seyn? Daſs es eine Ausgeburt der vom Verſtande geſchwängerten Phantaſie ſey. Jener iſt nähmlich durch ſeine Natur genöthigt, das wechſelnde Mannigfaltige als an einer bleibenden Einheit vorhanden zu denken. Nun iſt aber all dieſes Verbinden eines Vielen in einem Einen ein leeres Spielen mit inhaltloſen Formeln, wenn nicht anderswoher ein Inhalt in die Hüllen eingeht. Er läſst ſich alſo von der Einbildundskraft einen Stoff in ſeine Formen einſchieben. Auf dieſe Art wird die dem Ver-

ſtande

ſtande eigenthümliche, alſo nur ihm anhangende, Vorſtellungsweiſe zu einem von ihm unabhängigen, auſser ihm vorhandenen ſelbſtſtändigen Etwas organiſirt. Richtet man aber ſeinen Blick von der Täuſchung ab auf das, was ihr zum Grunde liegt, was bleibt alsdann für das Seyn an ſich? Es iſt daher dasſelbe auch vor der Vernunft, wie vor dem Verſtande (wenn er bey Beſinnung iſt) Nichts. Wenigſtens iſt es dieſes wieder *in ſoferne wir es kennen.*

116.

Man gelangt daher zur Kenntniſs dieſes Seyns auch nur auf dem gewöhnlichen Reflexions-Wege. Man muſs von ſeinem Gegentheile (vom Vorſtellen) ausgehen, und kann erſt durch dieſes auf jenes zurückkehren. Man kommt auf dem geraden Wege nie, ſondern nur durch einen Umweg zu ihm, und auf dieſem bloſs unter beſtändigem Rückblicken auf das Entgegengeſetzte (Vorſtellen).

Man wird es nicht unmittelbar durch Empfinden (das uns, wie wir hörten, nur bis zum Wirken und Gegenwirken führt), ſondern nur mittelbar durch Denken (das ſich ein Beſtehen auſser ſich entgegenſetzt), alſo nur durch Reflektiren inne.

117.

Und was hat man am Ende alsdann immer erreicht? Vor der Hand glaubt man freylich ſtäts ein Poſitives, ein Reelles, man glaubt das Poſitivſte, das Reelleſte (ein beſtändiges für ſich Beſtehen) erreicht

zu

zu haben. Allein hinterher zeigt sich, daſs dieses Positive nur durch lautere negative Merkmahle bekannt, daſs dieses Reelle nur ein Spiel unserer Einbildung mit den Strahlen unsers Verstandes sey.

118.

Nicht weniger deutlich kündigt sich das Seyn (genauer untersucht) in Rücksicht der Gesetze, denen es unterworfen ist, als ein Relatives an.

Wenn irgend etwas unter dem Gesetze der *Vielheit* (der Trennung, der Zweyheit) steht, so ist es das Seyn (in dem angeführten Sinne). Es ist, so genommen, gewöhnlich nichts anderes, als ein Inbegriff zahlloser für sich todt daliegender Einzelnheiten (Dinge, Atomen, Monaden u. s. f.), die unter sich in keinem anderen Zusammenhange, als in dem des Nebeneinanderseyns, stehen, in welchem also keine andere Einheit, als die des allgemeinen von einander gegenseitig unabhängigen Seyns, die der (erfüllten) Ausdehnung herrschet. Es waltet daher hier unendliche Vielheit ohne andere als bloſse Namen - Einheit. Es sind unendlich viele Einzelne. Man kann aber von Allen nur Eines sagen, nähmlich dieses, „daſs sie sind."

Wenn man aber auch von dieser Art einer dem Seyn anklebenden Vielheit ablenken will, so drängt sich daran noch eine andere auf. Man kann bey ihm der Zweyheit nie ganz entgehen. Man nehme z. B. streng ein einziges Seyn, so, daſs man durch keine Vielheit der *Seyenden* gestört werde, ist man auch als-

dann

dann bey einer wahren vollendeten Einheit? Muſs man nicht dieſem Einzigen, das, wie wir hörten, ein bloſses Beſtehen, und ſonſt Nichts ſeyn ſollte, doch noch ein Etwas beylegen, das eigentlich kein ſolches bloſses Seyn oder Beſtehen, ſondern mehr iſt, z. B. eine Kraft? Befindet man ſich alſo nicht wieder unter einer Zweyheit? Iſt es daher auch ſo mehr als eine *Namen-Einheit*, unter der ſich die *Zweyheit der Sache* verbirgt?

Deſswegen fängt auch in allen hieher gehörigen Syſtemen das an ſich todte Seyn auf ein Mahl immer ſich zu bewegen, zu haſſen, zu lieben, zu denken an u. d. gl. man weiſs nicht wie?

119.

Dieſes bloſse Seyn ſteht, konſequent genommen, ferner offenbar unter dem Geſetze der *Beſchränktheit*. Man ſtellt ſich dasſelbe in der Unbeſtimmtheit des gewöhnlichen Denkens freylich als unbegränzt, als allgegenwärtig waltend durch den ganzen endloſen Raum vor. Allein was iſt das für eine Unbeſchränktheit? Erſtreckt ſich die wahre Unbeſchränktheit nur auf die Ausdehnung (Extenſion und Protenſion)? — Muſs ſie ſich nicht auch über die ganze innere Macht (Intenſion) erſtrecken? Muſs das Wahre Unbeſchränkte *nur überall*, und *immer*, oder *auch noch Alles* wirken können? Iſt aber dieſes dem angeführten bloſsen Seyn möglich? Man bleibe ſich (was nicht ſtreng genug gefodert werden kann) konſequent! *Iſt das bloſse todte Seyn oder Beſtehen nicht ganz von*

dem

dem ganzen Reiche des Lebens ausgeschlossen? Ist es also nicht bloss auf das Gebiethe des blossen wirkungslosen Todes eingeschränkt? Das wahrhaft Unbeschränkte muss ja doch auch ein Allumfassendes seyn? Ist das todte Seyn, das unter andern wenigstens nicht ein Mahl einen einzigen Grad des lebendigen Wirkens umfasst, so ein Allumfassendes?

Die Systeme wissen sich freylich gewöhnlich sehr leicht zu helfen. Sie lassen das zum Grunde gelegte todte Seyn auf irgend eine Art sich regen, und so umfasst es alsdann immer auch alles Wirken. Allein wo sie dieses thun, da spielen sie auch nur mit Begriffen. Sie nennen ihr Urseyn öffentlich ein blosses Seyn, und lassen es doch ingeheim mehr, als dieses seyn.

120.

Das Seyn steht unter dem Gesetze der *Abhängigkeit*. Es wird ihm zwar (aber wieder nur in der Unbestimmtheit des allgemeinen Denkens) ein für sich Bestehen, also ein unabhängiges Bestehen, zugestanden. Allein mit welchem Grunde? Hat nicht hier wieder die vorhin schon berührte Schwierigkeit Platz? Nähmlich! In soferne wir dieses blosse Seyn kennen, geht es uns nur mit dem Vorstellen auf und unter, hängt es daher auch von diesem ab. In soferne wir es also kennen, haben wir keinen Grund, es für unabhängig zu erklären. Können wir einen haben, in soferne wir es nicht kennen? Gewiss! Wenn wir wieder konsequent seyn wollen, so können wir in diesem blossen Seyn nichts anderes, als eine von uns unrich-

tig erklärte Wirkung unsers Vorstellens, also ein von diesem abhängiges Resultat, das zwar nur in uns ist, aber aus Gewohnheit aufser uns versetzt wird, erblicken.

Das Gefühl dieser Abhängigkeit des blofsen Seyns dringt sich selbst alsdann noch auf, wenn man gleich wenigstens bestimmt (oder mit Bewufstseyn) nicht daran glaubt. Es meldet sich defswegen auch für das schlechthin angenommene Seyn immer noch die Frage: „Woher selbst dieses Seyn?" und es kostet eine, meistens nur der Partheylichkeit für das System, zu welchem man sich bekennt, mögliche Ueberwindung, sie als unnöthig abzuweisen. Gewöhnlich wird sie daher selbst im System nicht abgewiesen, sondern durch die Aufstellung eines noch *Absolutern* für das *Absolute* zu lösen gesucht. Gewöhnlich wird also immer selbst für dieses ewige Seyn noch ein früherer dasselbe tragender Grund angegeben, und sollte es auch nur das *Schicksal*, das *Chaos*, die *alte eiserne Nothwendigkeit* u. d. gl. seyn.

Hat man es endlich aber doch in Rücksicht seines blofsen *Vorhandenseyns* von aller Abhängigkeit so ziemlich losgemacht, so ist es wenigstens in Rücksicht des nun auch noch nothwendigen *Wirkens* nur um so auffallender abhängig. Von dieser Seite kann man es schlechterdings auch nicht ein Mahl zum Schein von seiner Unzulänglichkeit loswinden. In dieser Hinsicht mufs man offenbar zu neuen das Seyn belebenden Mitteln seine Zuflucht nehmen. Daher die *freundlichen* oder *feindlichen Neigungen*, womit man es beseelet, die *anziehenden* oder *zurückstofsenden* Kräfte, die *Genusse*, *Dämonen*, *Gottheiten*, oder wenigstens die *ewigen Wirbel*, und der *Zufall*, wodurch man es von seinem ursprünglichen Tode zum Leben erwecken läfst. Was für ein Absolutes,

lutes, das nicht ohne Krücke bestehen, das sich nicht selbst regen kann!!

121.

Das bloſse Seyn steht unter dem Gesetze der bloſsen blinden *Nothwendigkeit.* Man mag es als das, was es wirklich ist, oder als das, wofür es gewöhnlich ausgegeben wird, gelten lassen, also, als ein bloſses Produkt des Vorstellens, oder als ein für sich auſser dem Vorstellen Bestehendes, es liegt immer in unzerreiſsbaren Fesseln. Im ersten Falle befindet es sich in der Gewalt eines äuſsern Zwanges. Es erhält da Alles, was es hat, vom Vorstellen, ist also da ganz in die Macht von diesem hingegeben. In diesem Falle ist es an sich Nichts, und wird nur zu Etwas (für den Schein) gemacht (macht sich also nicht selbst dazu). Doch in diesem Sinne wird es hier ohnediess nicht genommen. Im zweyten ist es zwar Etwas für sich, aber ein todtes Etwas, das, als solches, sich nicht im geringsten regen kann, folglich ruhen muſs, und höchstens zu warten im Stande ist, bis es angeregt wird. In diesem Falle ist es zwar keinem fremden Zwange, aber seinem eigenen, dem Zwange seiner todten blinden Natur übergeben.

Es ist diesem Gesetze blinder Nothwendigkeit so offenbar unterworfen, daſs die konsequentesten Bekenner (einer Philosophie der Objektivität) gar kein Geheimniſs damit machen. Sie erklären ohne Scheu Alles für bloſse blinde Natur, welcher schlechterdings nicht ausgewichen werden kann. So sehr sie sich in andern Hinsichten oft erlauben,

ben, dem Seyn Eigenheiten anzudichten, die es als solches nicht haben kann, so sehr scheuen sie sich, es in dieser Hinsicht zu thun. Sie beleben, wie wir hörten, ihr todtes Seyn mit allerley lebendigen Kräfteu, Bewegungen u. d. gl. Aber sie hüten sich, es durch Ablösungen ihrer todten Bande — frey zu machen. Dieses letzte ist aber auch gar zu merklich folgewidrig. Nur ein sehr reizbares, und dabey sehr kräftiges Herz kann diese grosse Inkonsequenz überwinden. Daher der gröbere oder feinere *Mechanism*, oder doch — *blosse Organism*, der in allen hieher gehörigen Systemen mehr oder weniger sichtbar herrscht. *Alles wird ihnen zur blossen unausweichlichen Natur.*

122.

Welche Genugthuung gewähret also die Philosophie des Seyns (der Objektivität) in Rücksicht der Erkenntnissweise, die sie verschaft?

Erhebt sie uns vor Allem über das *Unbegreifliche* (versteht sich in Hinsicht der Hauptsache, nähmlich des Absoluten, und seines Hauptverhältnisses zum Relativen)? Es steht, wie wir zuvor sahen, schon um die blosse logische Begreiflichkeit in diesem Punkte sehr schlimm. Noch schlimmer steht es aber um die reelle. Schon der blosse *Gedanke* wird hier nicht befriediget, wenn er konsequent fodert, und sich nur konsequent genug thun läst. Noch weniger wird aber das *Gefühl* befriediget, welches seine Foderungen eigentlich gar nicht anders retten kann, als dass es dieselben ganz aufgiebt. Dieses Schicksal steht nicht bloss dem niedrigeren, sondern auch dem höheren, bes-

sern

fern Gefühle, und diesem vorzüglich bevor. Das Herz von seiner edlern Seite geht dabey — besonders sehr leer aus. Das ganze Erkennen, zu dem man da gelangt, ist aber auch nur das Werk des Verstandes, und dieser für sich allein kommt ja, wenn er sich konsequent bleibt, nicht ein Mahl zu einem ganzen logischen Begreifen, indem er sich am Ende immer nothwendig in eine unvereinbare Zweyheit verliehrt. Noch weniger aber sagt der bloſse Verstand mit seinen ewigen Trennungen dem höhern Herzen zu.

Daher die im *Ganzen herrschende Dunkelheit* der hieher gehörigen Systeme — bey *aller Klarheit ihrer einzelnen Theile*, daher die immer schnellen Verwerfungsurtheile über dieselben bey aller ihrer (wenigstens vor der Hand für wirklich gehaltenen) Unwiderleglichkeit u. s. f. Die Dunkelheit, die von diesen Systemen unzertrennlich ist, ist nicht nur negativ, sondern auch positiv. Es ist nicht nur Mangel an erschöpfender Kenntniſs, es sind überdieſs noch wirkliche Widersprüche, wovon der Vetstand hier am Ende immer gepackt und überworfen wird. Positiv Begreifen kann der Verstand auch das wahre Absolute nicht. Dieses wäre das nicht, was es ist, wenn es nicht gröſser als die Scala wäre, auf welcher der Verstand seine Gegenstände miſst. Allein was ihm positiv unbegreiflich ist, muſs es ihm deſswegen nicht auch negativ seyn. Er muſs nähmlich da, wo er keine erschöpfende Kenntnisse mehr für sich findet, nicht auch nothwendig Widersprüche für sich finden. Er braucht nur zu sich selbst zu kommen, und sich zu überzeugen, daſs er da, wo er sich hinwagte, nicht mehr einheimisch, nicht mehr in seinem Elemente, also eben so wenig *einiges zu verwerfen*, als *einzusehen* im Stande ist. Nun befindet

er ſich aber auf dem Felde des Seyns (im Raume) noch ganz in ſeinem Elemente, und doch auch zwiſchen Widerſprüchen in der Klemme, alſo *in ſeiner Heimath in einer poſitiven Nacht.*

Die wahre Philoſophie muſs alle unſere höchſten Kräfte über unſere ganze höchſte Angelegenheit befriedigen. Sie muſs unſere oberſte Aufgabe vollſtändig löſen, muſs uns alſo über unſer Wichtigſtes ein ganzes inniges Begreifen verſchaffen. Sie darf wohl unſern kleinern Kräften Aufopferungen auflegen, aber unſern gröſsern nicht. Sie darf kleinere Aufgaben unaufgelöſst laſſen, aber unſere gröſste nicht. Sie darf dem bloſsen grübelnden Begriffe (dem mit ſich ſtäts uneinigen Raiſonnement) noch Vieles zu ſuchen übrig laſſen, aber dem höhern edlern Gefühle im Weſentlichſten Nichts. Thut dieſes die Philoſophie des Seyns mit dem Kadaver von Urwahrheit, den ſie als Grundlage des Ganzen aufſtellt? Thut ſie nicht vielmehr das Gegentheil? Legt ſie z. B. nicht vielmehr den höhern Kräften vor den niedrigern Opfer auf? — Löst ſie nicht vielmehr die kleinern Aufgaben mehr, als die groſsen? Sucht ſie nicht vielmehr bloſs die Grübeley zu befriedigen, und ſich um das Gefühl wenig zu bekümmern?

123.

Erhebt uns die Philoſophie des Seyns zur Anſicht des *Unendlichen?* Wie ſollte ſie dieſes, da ſie uns im Grunde überall Nichts, als ein bloſses Seyn ſehen läſst. Sie erhebt uns alſo nur zur Ueberſicht des Reichs des Todes, aber zum Leben aufzublicken, das lehrt ſie uns nicht. Wenn ſie uns ja dort und da eine Ausſicht auf dieſes Höhere — alſo auf ein wah-

res Unendliches öfnet, so geschieht es nicht für die Vernunft, welche Gründe verlangt, sondern nur für die Phantasie, welche sich mit Spielen begnügt. Wenn sie sich getreu, d. i. wenn sie konsequent bleibt, so kann sie uns ja unmöglich etwas anderes, als ein todtes Bestehen aufweisen. Um uns ein lebendiges Wirken vorzuzeigen, muss sie sich selbst, d. i. ihre Konsequenz verlassen, und ihre fernere Arbeit der Einbildung überlassen. Sie ihrer Natur nach erhebt uns daher zum Unbeschränkten nicht, kann uns nicht dazu erheben. Sie kann uns, wenn man das Ganze auch aus zwey verschiedenen Theilen, aus einem Seyn und aus einem Wirken bestehen lassen will, nie über das Erste hinauf, also nie zum Allumfassenden erheben. Besteht aber das Ganze ohnehin nur aus dem zweyten, so erhebt sie eigentlich gar nie auch nur über das Nichts. Sie erhebt uns *daher* höchstens zu einem (todten) Unermesslichen, aber in keinem Falle zu einem (lebendigen) Unendlichen.

Daher der Mangel an grossen erhabenen Ideen, der dieser Art von Philosophie in der Regel eigenthümlich ist. Sie zieht Alles mehr oder weniger näher oder entfernter unter die Schranken des *Zirkels* und der *Handgreiflichkeit* herab, und läfst den Trieb zum Höheren unbefriedrigt. Sie stellt mitunter scharfsinnige, aber keine erhebenden Behauptungen auf.

124.

Erhebt uns die Philosophie des Seyns zur *Vollständigkeit?* Eine Philosophie ist nur dann vollständig,

wenn ſie (im Weſentlichen) allumfaſſend iſt. Da nun die hier unterſuchte, wie eben gezeigt wurde, das ganze groſse Gebieth des Lebens unberührt läſst, und ſich bloſs auf das Feld des Tods beſchränkt, ſo iſt ſie als Philoſophie nothwendig auch unvollſtändig. Sie wirft daher nothwendig immer viele Fragen auf, die ſie nicht anders beantwortet, als dadurch, daſs ſie ſie abweiſst, oder die ſie zwar beantwortet, aber auf eine Art, daſs für jeden konſequenten Forſcher nur wieder neue Fragen daraus entſtehen.

Sieht man aber auch von dieſem Umſtande weg, ſo iſt ihr ſchon durch den bloſsen Mangel einer wahren erſten und allumfaſſenden Einheit — eine wahre und allumfaſſende Vollſtändigkeit unmöglich gemacht. Die Einheit, die ſie erringt, iſt, wie wir fanden, mehr nur eine Namen- als eine Sach-Einheit. Sie für ſich leitet alſo unmöglich nach allen Richtungen, nicht ein Mahl nach allen Haupt-Richtungen. Sie iſt der wahre Mittelpunkt nicht. Von ihr gehen alſo auch die wahren Strahlen nicht aus. Was daher dieſe Philoſophie ihrer Natur nach aufſtellen kann, iſt ein Inbegriff von Bruchſtücken, welchen nothwendig Vollſtändigkeit fehlen muſs.

Dieſe Unvollſtändigkeit jedes bloſs vom Seyn ausgehenden Syſtems offenbaret ſich unter andern auch deutlich durch die *Lockerheit* deſſelben. Seine Theile ſind gröſstentheils nur nebeneinander, aber nicht aneinander. Sie bilden im Ganzen ein unzuſammenhängendes und mangelhaftes *Aggregat* von zufälligen Beſtandſtücken, aber keinen

nen lebendigen und vollen *Organism* von wesentlichen Gliedern.

125.

Erhebt uns die Philosophie des Seyns über das *bloſs Gegebene?* Sie stellt das Seyn (im angegebenen Sinne) als das Erste und Letzte, als den Grund auf, von dem Alles getragen wird. Dasselbe thut aber auch schon die bloſse gemeine Wahrnehmung. Schon diese glaubt ein solches todtes Bestehen, als die Basis, auf welcher Alles ruht, wahrzunehmen. Schon diese findet sich von einem Alles erfüllenden Seyn umgeben. Die Philosophie thut also hier nichts anderes, als daſs sie dasjenige, was die gemeine Wahrnehmung nur grob auffaſst, mehr in das Feine hinaufsteigert. Geben läſst sich also jene, wie diese, nur bemodelt die erste das Gegebene noch weiter, indeſs es die zweyte so liegen läſst, wie sie es erhalten hat. Jene geht daher im Felde des bloſs Gegebenen nur weiter voran, als diese. Keine geht aber darüber ganz hinaus.

Die Philosophie (die hier untersucht wird) dehnt zwar das Seyn weiter aus, als es ihr von der Wahrnehmung vorgezeigt wird. Allein ist diese Ausdehnung eine Erhebung über das Ausgedehnte? Die Hämmerung des Goldes ist, wenn sie auch ins Unglaubliche geht, doch immer nur eine Bearbeitung eines irgendwoher *erhaltenen* Goldes. Die Philosophie, die sich über das Gegebene erheben will, muſs sich selbst ein eigenes nicht von selbst schon irgendwo (ganz oder zum Theil) Vorfindliches — schaffen. Thut dieses die

Phi-

Philoſophie des Seyns? Iſt ihr Erſtes Oberſtes nicht ſchon dem Weſen nach, ohne unſer Zuthun, (man weiſs nicht: wie?) vorhanden, indem es ſich ſchon der erſten gemeinſten Wahrnehmung mit Gewalt aufdringt?

Aus dieſem Umſtande erklärt ſich auch ſehr einleuchtend der *phiſiſche Geruch*, der aus jeder konſequenten Philoſophie des Seyns, wie der Leichendunſt aus Grüften, herausweht. Kein Hauch des Höheren erquickt da den Forſcher. *Bloſse blinde von jedem freundlichern Geiſte verlaſſene Natur* iſt es, was ihn überall umſchwebt. Ich ſage: „*konſequente* Philoſophie." Man kann ſich in unſern Tagen vor Miſsdeutungen nicht genug verwahren.

Die Philoſophie, die ſich über das Gegebene erheben will, ſoll ſich (hieſs es zuvor) ein eigenes nirgend ſchon von ſelbſt Vorfindliches ſchaffen. Es kann keiner Philoſophie, die bey Sinnen iſt, einfallen, das *Abſolute ſelbſt* ſchaffen zu wollen. Aber die *Idee* deſſelben ſoll und kann ſie ſich ſchaffen. Damit ſie ſich dieſe aber wirklich ſchaffe, und nicht bloſs zuſammenſetze, muſs dieſe Idee weder ganz, noch in Theilen ſchon vor der freyen Thätigkeit des Schaffenden für ihn irgendwo möglich oder vorhanden ſeyn.

126.

Die Philoſophie, welche vom Seyn als vom Abſoluten ausgeht, (alſo die Philoſophie der Objektivität) iſt daher, nach den eben angeführten Gründen, nicht Philoſophie; denn das Seyn ſtreng in demjenigen Sinne genommen, in welchem es von ihr zum Grunde des Ganzen gelegt wird, iſt weder überhaupt, noch in

Rück-

Rückficht feiner einzelnen beftimmten Merkmahle mehr als ein bloſses Relatives.

Iſt die Philoſophie, welche vom Vorſtellen als vom Abſoluten ausgeht, (die Philoſophie der Subjektivität) — eine Philoſophie?

Wir haben jetzt vorzüglich die neuere Philoſophie zu unterſuchen. Es iſt vorzüglich unſern Tagen eigen, mehr vom Vorſtellen als vom Seyn auszugehen. Die merkwürdigſten Verſuche unſerer Zeit neigen ſich auf dieſe idealiſtiſche Seite. *Kant* lieſs, wie ſchon angemerkt wurde, wenigſtens die ganze uns erſcheinende Beſchaffenheit der verſchiedenen Weſen (der Welt) eine bloſse Wirkung der Organiſation unſers Vorſtellens ſeyn. *Fichte* machte ſelbſt das Daſeyn (wenigſtens in ſoferne das Wiſſen reicht) zu einer ſolchen Wirkung von uns. *Schelling* endlich vollendete wenigſtens den auf dieſer Stuffe von einſeitiger Kultur möglichen Idealism, und leitete ſogar unſer eigenes Daſeyn (folglich auch alles Uebrige) von einer wirklich bloſsen Idee ab. Selbſt *Jakobi* geht von einem Subjektiven, von einem Gefühle, von einer Sehnſucht aus.

Daſs die Philoſophie des Vorſtellens (der Subjektivität) den Einflüſsen der wahren beynahmenloſen Philoſophie offner ſey, als die des Seyns, das läſst ſich ſchon im Voraus erwarten. Sie ſtützt ſich ja, wenn auch nicht ſchon auf das einzig und ganz Wahre, wenigſtens doch auf ein zum Theil Lebendiges, und iſt inſoferne auch dem ganzen Leben überhaupt, aus dem die ächte allein hervorgehen kann, ſchon zugänglicher. Ihr müſſen ſich daher ohne Zweifel ſchon ſehr viele, und ſehr ſchöne Funken des erſten und allumfaſſenden Wahren zeigen. Wenn es einem edeln Herzen ſchon unter den ungünſtigen Umgebungen einer

einer kalten Philofophie (des todten Seyns) möglich ift, dem irrefchliefsenden Kopfe manche glückliche Folgewidrigkeit abzugewinnen, um wie viel möglicher mufs diefes demfelben bey der günftigern Lage einer wenigftens fchon in etwas lebenswarmen Philofophie (des Vorftellens) feyn? Wenigftens mufs diefes da der Fall feyn, wo die Feffeln des Syftems nicht gar zu dick und nicht gar zu lang (zu umfaffend) find. Wir fehen daher auch wirklich *Jakobi's* Gefühl — wie verklärt im Wahren fchweben. Wir fehen *Kant* Anftalten treffen, auch den Blick und Gang feft und ficher dahin richten, wo das Gefühl fo fchön fchwebt. Wir fehen *Fichte* den Blick wirklich fchon fehr beftimmt dahin richten. Wir fehen fogar *Schellinge* felbft den Gang dahin wirklich unternehmen. Aber wir fehen den lezten alsdann freylich auch feinen muthig angetrettenen Weg nur halb zurücklegen, und demungeachtet doch Verfügungen machen, als habe er ihn ganz vollendet. Allein was fchadet diefes im Ganzen? *Schelling* hat defswegen immer noch grofse Verdienfte. *Fichte* fah in das Land der Verheifsung (wie Mofes) hinein, ohne es bisher (mit feiner Spekulation) erreicht zu haben. Um diefes hohe, über alle Erfahrung erhabene Land wirklich zu betreten, mufste von der Anhöhe wieder herabgeftiegen und noch eine ziemliche Strecke von Niederungen zurückgelegt werden. *Schelling* nahm diefe Mühe über fich. Er verliefs die fchöne Ausficht, und begab fich wieder auf die Ebene der Wahrnehmung herab. Er glaubte nun freylich auch fchon am hohen Ziele felbft angelangt zu feyn, fobald er wieder auf der ebenen Erde angelangt war. Indefs war er in der oben erhaltenen Richtung, und mit einer kraftvollen und fcharffinnigen Anftrengung da angelangt, und hatte fo die ganze fchöne Strecke Weges, bis an den Fufs des gegenüberftehenden Berges zurück-

rückgelegt, auf wehem das Land der Verheiſſung liegt. — Ich glaubte dieſe Anmerkung der Prüfung der neuern Verſuche voranſchicken zu müſſen, um der bey ihnen jetzt ſo gewöhnlichen Partheilichkeit vorzubeugen. Es will gegenwärtig Sitte werden, entweder unbedingt lobzupreiſen, oder unbedingt zu verwerfen. Man fängt an, zu glauben, daſs beſonders an beſtimmten philoſophiſchen Verſuchen entweder Alles oder Nichts — wahr und brauchbar ſey. — Was iſt von dieſer Stimmung zu erwarten?

127.

Die Philoſophie des Vorſtellens (der Subjektivität) geht vom *Vorſtellen in der Zeit*, als Erſten oder Abſoluten aus. Iſt nun das Vorſtellen zu dieſem Alles tragenden Abſoluten mehr geeignet, als das bloſse Seyn?

Man betrachte dieſes Vorſtellen wieder genauer, aber auch wieder in dem Sinne, in welchem es von den hiehergehörigen Schulen genommen wird! In dieſem Sinne iſt es — das dem todten Seyn gegenüberſtehende Thätigſeyn, aber nur bis auf einen gewiſsen Grad oder Bezirk. Es iſt das Hervorbringen dieſes Seyns, aber ein an gewiſse Schranken gebundenes Hervorbringen. Es iſt ein „ſich Etwas Entgegenſetzen," aber eben deſswegen auch ein nicht Hinauskönnen aus ſich auf dieſes Entgegengeſetzte ſelbſt. Es mag vielleicht noch ein anderes Vorſtellen, als dieſes geben. Die Syſteme, von welchen hier die Rede iſt, wiſſen, als ſolche, von keinem anderen. Sie wiſſen nur von

einem

einem Vorstellen, das in Begreifen, Urtheilen und Schliessen, d. i. in Denken besteht, welches aber nichts anderes, als ein Entgegensetzen eines Gedachten ist.

Wir wollen diese Art von Philosophie wieder in ihrer strengsten Konsequenz verfolgen, also nur nach dem beurtheilen, was aus *ihr*, und nicht etwa nur aus einer hier so leichten und glücklichen *Inkonsequenz* eines schönen Herzens hervorgeht. Vorzüglich wollen wir dasjenige nicht zu Gunsten der *Wissenschaft* mit in Rechnung bringen, was vorzüglich hier der dem Wissen so verwandte, aber dabey doch so unähnliche *Glaube* einmischt. Die Wissenschaft muss ja, wie es ihr Name schon anzeigt, *wissen*, und nicht bloss *glauben*. Das konsequenteste System dieser Klasse von philosophischen Versuchen ist das System Fichte's. Wir werden also bey der Beurtheilung vorzüglich dieses im Auge behalten.

Recht streng genommen geht selbst Fichte noch nicht von einem eigentlich blossen *Vorstellen*, sondern schon von einem *Vorstellenden* aus. Er zergliedert das Ich zwar bis auf ein blosses reines Handeln, und endlich sogar bis auf ein blosses Ununterschiedenseyn (bis auf ein blosses Indifferentes von Objektiven und Subjektiven), also bis auf ein blosses Bereitseyn zum Handeln. Allein es ist dann doch noch immer ein Ich, also ein Bereites zum Handeln, ein Handelndes, ein Vorstellendes, wovon er ausgeht. Recht streng genommen stellt also selbst Fichte noch einen Realism auf, und erst *Schelling*, der auch das Ich, das Vorstellen im gewöhnlichen Sinne, vorbeygeht, um sich zu einem entferntern hinzubegeben, wovon auch dieses seinen Ursprung hat, erst dieser liefert einen eigentlichen Idealism. Wir werden daher auch seinen Versuch eigens — nach jenen seiner Vorgänger — untersuchen. Indess

deſs nähern ſich, wie ſchon dargethan wurde, doch auch die Verſuche dieſer unmittelbaren Vorgänger ſchon ſo ſehr dem Idealism, daſs ſie mit Recht unter der Rubrik der *angehenden* idealiſtiſchen Verſuche ſtehen.

128.

Iſt nun das Ich, das hier vom Syſtem, als das Abſolute, aufgeſtellt wird, iſt das *Ich in der Zeit* ein *Etwas durch ſich*, oder auch nur wieder *Etwas durch ein Anderes* (ihm Gegenüberſtehendes)? Es iſt (verſteht ſich, wie es hier aufgeſtellt wird) das von allem bloſsen Seyn abgeſchiedene Vorſtellen, das von allem bloſsen Beſtehen losgewickelte Handeln, das von allem Tode befreyte Leben. Es wird deſswegen freylich wieder gleich ſo ohne Weiteres für Etwas *durch ſich*, für ein lebendiges, für das lebendigſte (alſo gewiſseſte) Etwas ausgegeben. Und in der That hat dieſes lebendige Handeln auch ungleich mehr Anſpruch auf das Prädikat einer ſolchen Selbſtſtändigkeit, als das vorhin unterſuchte bloſse Beſtehen. Wenigſtens läſst es einen Sinn zu (und enthielt ihn in dem Gefühle ſeines Erfinders wahrſcheinlich wirklich), einen Sinn, in welchem es allerdings als durch ſich beſtehend anzuſehen iſt. Allein in welchem Sinne kündigt es ſich durch ſeinen Ausdruck an? Welches iſt da ſein hervorſtechendes Merkmahl? Das Bewuſstſeyn in der gewöhnlichen Bedeutung, als ein Konflikt zweyer Gegenſätze. Es geht nähmlich (nach den Schulen dieſes Bekenntniſſes) zwar vom Ich ein lau-

teres Handeln aus. Aber dieses Handeln bricht sich an dem blossen Bestehen eines gegenüber befindlichen Nichtich. Das Ich als solches ist zwar ein lauteres positives Bestimmen, und kein Bestimmtwerden durch irgend ein positives Bestimmen von Aussen. Da aber doch kein Bestimmen ohne Gegensatz möglich ist, so ist es wenigstens auch ein Bestimmtwerden durch ein negatives Bestimmen von Aussen. Es kann nähmlich zwar Nichts Aeusseres in dasselbe hineingehen und hineinwirken. Aber es kann Etwas Aeusseres (das Nichtich) bloss Bestehen, und dadurch das Herausgehen und Herauswirken des Ich aufhalten. So setzt sich das Ich selbst, indem es sich ein Nichtich entgegensetzt, d. i. so wird es sich seiner bewusst, indem es sich eines Ausser sich bewusst wird. So tritt es als Ich auf, indem es als das Gegentheil des Nichtichs auftritt.

Dieses Ich also in diesem Sinne ist nur — das Gefühl seiner an einem Andern, ist nur das Selbstbewustseyn am Bewusstseyn eines Nicht-Selbst, ist daher nicht Etwas durch sich, sondern durch ein ihm Entgegengesetztes. Es ist der Konflikt von zweyen Aufeinanderstossenden (wovon sich das Eine bewegt, das Andere ruht). Es ist das Produkt von zweyen Producirenden (einem positiv und einem negativ wirkenden). Es ist das Resultat zweyer in Verhältnisse gegeneinander Tretender.

Es ist daher genau genommen nur das dem Nichtich Gegenüberstehende und durch dieses Modifizirte.

Wenig-

Wenigstens ist es nur dieses, in soferne wir es kennen, in soferne wir uns nähmlich desselben hier bewufst werden. In soferne wir es nicht kennen, in soferne es aufser allem Bewufstseyn vorkömmt, mag es noch mehr seyn. Was können wir aber davon behaupten? Die Schule sagt freylich auch davon noch, dafs es dort das Ununterschiedene von allem Seyn und Denken, (die Indifferenz des Objektiven und Subjektiven) das heifst, sie sagt uns, was es dort nicht sey. Was ist uns aber mit einem blofsen negativen Wissen des Absoluten gedient? Wir verlieren ja damit Alles, auch das Ich. — Oder ist denn dieses indifferente ruhende Ich doch noch ein wahres Ich, ein lauteres Handeln?

Wie gelangt die Schule zu diesem Erstern, was das Ich an sich über das Bewufstseyn hinaus noch seyn soll? Offenbar nicht durch das Bewufstseyn. Also durch Schlüsse. Schlüsse sind aber den Gesetzen des Denkens unterworfen, die für das „*an sich*" nicht gelten. So z. B. erklärt die Schule selbst den Schlufs vom Denken auf das *Seyn aufser ihm* für an sich ungültig. Soll der Schlufs vom Denken auf das *Beschaffenseyn aufser ihm* mehr gelten können?

129.

Es kündigt sich daher auch das Ich (in dieser Bedeutung) bey schärferer Untersuchung an sich als Nichts an. Oder was bleibt denn von ihm übrig, wenn man den Konflikt aufgehoben denkt, durch welchen es entsteht? Bleibt mehr, als was auf diese Art

von

von jeder Erſcheinung, wenn ſie verfloſsen iſt, bleibt, ein Nichts, das wir aber unſern Denkgeſetzen zufolge, die uns überall ein Subſtrat zum Grunde zu legen nöthigen, mit einem X, oder wohl gar mit dem Ausdrucke „Urſache, Subſtanz, Kraft“ u. d. gl. bezeichnen? Freylich es iſt ein Spiegel, in welchem ſich unendlich viele und verſchiedene Bilder abdrücken, und noch dazu ein Spiegel höchſt wunderbarer Art, ein ſich ſelbſt beſtrahlender Spiegel, in welchen die Bilder nicht von Auſsen hinein, ſondern aus welchem ſie von Innen herauskommen. Allein dieſer Spiegel iſt eben ſo ſehr zu ſeinem Nachtheil als zu ſeinem Vortheil wunderbar. Er wird nähmlich zwar nicht von Auſsen, ſondern bloſs von ſich ſelbſt beſtrahlt, aber doch nur erſt dann, wenn ſich dieſe Selbſtbeſtrahlung an einem „Auſser ſich“ — abſtöſst. Ohne dieſe Zurückwerfung von Auſsen nach Innen iſt das ganze magiſche Kunſtſtück nicht vorhanden. Die Selbſtbeſtrahlung (folglich das eigentlich uns bekannte Ich) unterbleibt. Die Ausſtrahlung in das Unendliche überhaupt mag auch alsdann etwa noch vor ſich gehen. Wir wiſſen nichts davon. Wir vermuthen es nur ſo auf dem Standpunkte des Verſtandes einem Denkgeſetze zufolge, von welchem wir auf dem Standpunkte der Vernunft wiſſen, daſs es für das „An ſich“ kein Geſetz iſt.

Alſo das Ich als ein ſich dem Nicht-Ich Entgegenſetzendes iſt eine Erſcheinung, von welcher an ſich ſo wenig, als von einem anderen bloſsen Gebilde zurückbleibt.

Uebri-

Uebrigens ist nicht zu läugnen, dass dem *Ich* ein ungleich grösseres Recht zur Würde des Absoluten zukommt, als dem blossen Seyn. Dieses als ein bloss todtes Etwas ist dazu schlechterdings und ganz untauglich. Das Ich aber als ein Lebendiges zeigt schon in seinem blossen Erscheinungszustande einige Spuren des Absoluten. Durch jenes geht also wenigstens der Weg zu diesem.

130.

Der Weg, auf welchem man zur Kenntniss dieses Ich gelangt, ist daher wieder der gewöhnliche Reflexionsweg. Man kann nicht anders zu seiner Kenntniss gelangen, als es selbst zu seinem Daseyn gelangt. Das Ich in der hier genommenen Bedeutung entsteht, indem es aus sich herausgeht, und durch einen Anstoss am Nicht-Ich wieder in sich zurückgetrieben wird. Diesen Gang muss die Erkenntniss auch verfolgen, und so durch hin- und herbewegen zur Ansicht des Ich kommen. Sie muss von dem blossen Bestehen das Handeln, das sie daran wahrnimmt, absondern, selbes rein von allem blossen Seyn losgetrennt zusammenfassen, und es als diesem Bestehen oder Seyn gegenüberstehend anschauen.

Und so mag dann die Erkenntniss des Ichs wohl auch manches Mahl Anschauung (intellektuelle) heissen, sie ist doch nur eine von Reflexion ausgehende und von Reflexion unterhaltene Anschauung, d. i. keine eigentliche Anschauung.

131.

Man glaubt daher wieder anfangs gleich in diesem Ich ein Positives, ein Reelles, man glaubt das Positivste, das Reelste gefunden zu haben. Man erblickt in ihm das dem bloſsen Bestehen gegenüber befindliche lebendige Handeln. Allein bey näherer Untersuchung verkleinert sich das zuerst bemerkte Positive, Reelle immer mehr, bis es endlich ganz verschwindet. Es begegnet einem wieder das, was auf dem Reflexionswege immer begegnen muſs. Man geht vom Gegenstande seiner Untersuchung, um ihn genauer zu fassen, immer zu dem Gegensatze fort, an welchen man von ihm hingewiesen wird, und von diesem immer wieder zu ihm zurück, weil man auch wieder an ihn zurückgewiesen wird. Endlich entfernt man aus seiner Aufmerksamkeit den Gegensatz, um von dem Hauptgegenstand nicht mehr abgeleitet werden zu können. Allein nun ist auch dieser verschwunden, und man befindet sich an einer leeren Stelle (die aber freylich nur zu leicht statt der verschwundenen Natur-Erscheinung nun gar nur ein Phantasie-Gebilde beherbergt). — Was ist die weder subjektive noch objektive, sondern indifferente Subjektivität? das ruhende Handeln? das seiner zum Leben unentbehrlichen Gesellschaft (des Nicht-Ichs) beraubte Ich an sich?

Der Schein ist hier zwar sehr täuschend. Das Ich kündigt sich selbst der schärfsten Nachforschung immer noch als ein Etwas an. Es ist es auch

wirk-

wirklich. Aber nicht dasjenige Ich, welches hier auftrit. — Welches denn? — Davon später.

132.

Das Ich in der angeführten Bedeutung kündigt sich wieder in aller Hinsicht als ein blosses Relatives an. So genommen steht es nähmlich, wie jedes Relative, unter dem Gesetze der *Zweyheit*. Es steht erstens unter seinem eigenen Gesetze, und dann auch noch unter dem fremden des Seyns oder Bestehens ausser ihm. Es — für sich betrachtet — ist ein lauteres Handeln. Allein für sich kann es wohl betrachtet werden, aber nicht wirklich das seyn, was es ist. Dazu muss es sich erst am äusseren Bestehen brechen, und in sich zurückwerfen. Wo ist also auch hier wieder die dem Absoluten unentbehrliche volle Einheit, die durch keine Entgegensetzung gestört wird? Wo ist das einzige Alles ohne Ausnahme beherrschende Gesetz? Wo das Eine allumfassende Absolute?

Das lautere Handeln erscheint daher hier immer auf ein Mahl mit einer Art von *Leiden* (das Bestimmen mit einem Bestimmtwerden) vermengt, es erscheinet das unbeschränkte Handeln auf ein Mahl mit *Schranken* beleget, man weiss wieder nicht — wie?

133.

Das Gesetz der *Beschränktheit*, unter dem das Ich steht, hat sich sogar selbst ausgesprochen. Man hat es unverholen eingestanden, dass dem Ich geheime Schranken beywohnen. Es stösst sich ja, wie wir

hörten, im Herausgehen aus ſich an dem äuſseren Seyn ab. Sein Handeln wird von dieſem Beſtehen aufgehalten. Es kann alſo über dieſes nicht hinüber, in dasſelbe nicht hinein. Es iſt dadurch beſchränkt. Und es ſoll doch das Abſolute ſeyn? Muſs dieſem nicht Alles unterworfen ſeyn? Muſs dieſes nur über alles Leben herrſchen können? Muſs ihm nicht auch das ganze Reich des Todes, wenn es ein ſolches giebt, gehorchen?

134.

Dem Geſetze der *Abhängigkeit* iſt das Ich (im berührten Sinne) nicht weniger deutlich unterworfen. Als bloſse Wirkung, als bloſse Aeuſserung ſteht es offenbar unter ſeiner Urſache, unter ſeinen hervorbringenden Mächten. Es ſteht zwar unter unbekannten Mächten, unter der poſitiven handelnden (welche für uns = x) und unter der nicht weniger unbekannten negativen bloſs beſtehenden (welche für uns ebenfalls = x). Es ſteht alſo aber doch unter höherern Mächten, als es ſelbſt iſt. Es iſt nicht ſelbſtſtändig, nicht, wie es als Abſolutes ſollte, ſich, und alles Uebrige tragend.

Dieſe Abhängigkeit offenbaret ſich auch durch eine gleich auffallende *Veränderlichkeit*. Das Ich in dieſem bloſsen Erſcheinungszuſtande, in welchem es nur andern Erſcheinungen gegenüberſteht, iſt wandelbar, wechſelt mit den Zuſtänden, von welchen es in ſeiner unſtätten Welt fortwährend ergriffen wird, und hält ſich bloſs in der täuſchenden Unbeſtimmtheit ſeiner auf dieſe Art einſeitigen Selbſtkenntniſs für immer ebendaſſelbe. Es

ſelbſt iſt nichts weniger als ſich immer gleich: Aber Etwas ihm zum Grunde Liegendes iſt es, und dadurch, daſs ihm dieſes von Zeit zu Zeit in ſeine Ahnung durchblitzt, wird es verleitet, ſich ſelbſt dafür zu halten.

135.

Das Ich iſt endlich auch dem Geſetze der *Nothwendigkeit* unterworfen. Es beſtimmt ſich zwar ſelbſt. Aber es wird in ſeinem Selbſtbeſtimmen auch aufgehalten, (vom Seyn auſser ihm) wenn es alſo ſchon von keinem auſser ihm ſelbſt beſtimmt wird, ſo wird es doch verhindert, in gewiſsen Kreiſen ſich ſelbſt zu beſtimmen. Es ſteht daher immer unter einem fremden Zwange, dem es nicht entgehen kann. Iſt dieſer Zwang gleich nicht im Stande, in dasſelbe hineinzuwirken, ſo iſt er doch im Stande, zu verurſachen, daſs es ſelbſt nicht weiter aus ſich herauswirke.

Das Ich (in dem angeführten Sinne) gehört alſo noch zur *Natur*, wenigſtens zum Theil, wenn auch nicht ganz. Es iſt gröſstentheils dem beſchränkenden unausweichlichen Widerſtande des äuſseren Beſtehens, alſo einer Natur auſser ſich, preiſsgegeben. Und ſollte man nicht noch beyſetzen dürfen: Es iſt einem unwiderſtehlichen Triebe, zu handeln, (aus ſich herauszugehen) alſo ihrer eignen Natur ebenfalls preiſsgegeben. Denn in dieſem Ich der Schule iſt zwar ein *Selbſt*beſtimmen, aber kein *freyes* (oder höchſtens ein negativ, aber nicht ein poſitiv-freyes) konſequent genommen ſichtbar.

136.

Wie befriedigend ist daher die Philosophie, die vom Ich in diesem Sinne ausgeht? Führt sie uns in Rücksicht der Hauptsache über das *Unbegreifliche* hinauf? Wie sollte sie dieses? Sie geht immer nur von einer Zweyheit aus, und langt also auch immer nur bey einer Zweyheit, d. i. bey einer Unbegreiflichkeit an. Sie geht von einem Handeln aus, das sich an einem Bestehen bricht. Sie geht also von einem Thätigen, und von einem der Thätigkeit Widerstehenden aus, ohne daſs man weiſs, woher jenes und dieses sey, und wie jenes durchaus Thätige doch auch nicht thätig werden, und dieses bloſs Bestehende, also nicht Entgegenwirkende doch auch widerstehen, d. i. entgegenwirken könne. Sie verwickelt sich daher unausweichlich wenigstens in logische Unauflösbarkeit, und gestehet dieses wohl selbst ein, indem sie z. B. wie wir hörten, von *geheimen*, d. i. unerklärbaren Schranken spricht. Indeſs würde diese gröſstentheils nur den Kopf betreffende Unbegreiflichkeit allein noch nicht gegen sie entscheiden. Es kann Manches wahr seyn, wogegen der Kopf immer noch Etwas einzuwenden hat. Allein auch das Herz bleibt unbefriedigt. Die wichtigere Begreiflichkeit, die dem besseren Gefühle zusagt, diese mangelt! Das Ich stehet ganz allein da im unermeſslichen Leeren, und sieht sich verlassen von aller Gesellschaft befreundeter Wesen, die ihm doch gerade von seiner edlern Seite so sehr Bedürfniſs sind. Es ist sich daher gerade darin, worin es sich sonst wenig-

nigstens in schöneren Augenblicken am innigsten begriff, nun zum sinnlosesten Räthsel geworden. Freylich! Es wird auch das Herz zu befriedigen gesucht, und oft wirklich befriedigt. Allein wie? Was thut das System, um hierin zum Zweck zu kommen? Es verläugnet sich selbst. Es wirft sich selbst Unwahrheit vor. Nachdem es bewiesen hat, daſs Nichts ausser dem Ich sey, erklärt es alle diese Beweise für Täuschungen, und widerlegt das Wissen durch das Glauben. Allein dadurch will es ja nur das Gewisse durch das Wahrscheinliche aufheben. Doch, wenn es auf diese Art auch mehr leisten, wenn es auch Gleiches durch Gleiches aufheben würde, so wäre ja am Ende doch nur Nichts, nähmlich kein Wissen und kein Glauben, also die gesuchte Alles erklärende Einheit doch noch nicht gefunden. Jetzt aber befindet man sich am Ende gar in einem immerwährenden Streite des Wissens mit dem Glauben.

Daſs das System zum Glauben seine Zuflucht nehmen muſs, beweiſst hinlänglich, daſs es allein das nöthige Licht nicht verschaffen kann, wozu es sich anheischig gemacht hat.

Eben diese Anknüpfung des Glaubens an das Wissen ertheilt aber alsdann dem System wirklich einen schönen (wenn gleich nicht rechtmäſsigen) Schimmer, der so leicht alle Bessern täuscht, dasjenige auf die Rechnung des Systems zu setzen, was nur eine Wirkung eines ihm fremden Anhanges ist.

137.

Die Philoſophie des Ichs führt uns eben ſo wenig zum *Unendlichen*. Sie kann eben deſswegen, weil ſie nur vom Ich im gewöhnlichen Sinne ausgeht, auch nicht über das Ich in dieſem Sinne hinaus, wenn ſie konſequent bleibt. Nun iſt aber, wie ſie ſelbſt eingeſteht, dieſes Ich mit (geheimen) Schranken belegt. Sie kommt alſo offenbar nie über das Beſchränkte hinaus. Es bleibt ihr immer Etwas (verſteht ſich auch in Rückſicht der Hauptſache oder des Urwahren) unzugänglich. Denn auſserdem, daſs für ſie das ganze Reich des Beſtehens (des Todes) vollends verſchloſſen iſt, iſt ihr auch das ganze Reich des Handelns (des Lebens) nicht vollends offen. Es iſt ihr von dieſem höhern Reiche gerade der höchſte Theil nicht offen. Sie kennet nur dasjenige Handeln, das ſich unwiderſtehlich am Seyn abſtöſst, und ſo die beſchränkte Erſcheinung bildet, die dann Ich heiſst. Aber das höhere Handeln, das unbeſiegbar über alle Hinderniſſe wegwirkt, und wodurch das höhere All entſteht, das kennt ſie konſequent verfahrend nicht.

Sie gelangt freylich auch zu einem wirklich Unendlichen (Abſoluten), aber nur durch einen Sprung über ſich hinaus. Sie gelangt durch Hülfe des Gefühles dazu, wie ſchon manche frühere Philoſophie, aber nicht durch die Strenge ihrer Schlüſse, alſo durch Etwas auſser ihr, aber nicht durch ſich.

Sie ſtellt deſswegen auch viele groſse (Kopf und Herz erhebende) Ideen auf. Allein dieſe Ideen keimen nicht aus der Natur dieſes Syſtems, ſondern

dern aus den Naturen ſeiner Erfinder, Verehrer. Man betrachte die Früchte des Syſtems in anderen Subjekten, in welchen eine nicht ſo ſchön geſtimmte Menſchheit der Konſequenz des Buchſtabs freyeren Spielraum läſst.

138.

Eine Philoſophie, die nicht zum Unbeſchränkten führt, kann auch *nicht zur Vollſtändigkeit* führen. Die Philoſophie muſs allumfaſſend ſeyn, um vollſtändig zu ſeyn. Nun umfaſst aber die Philoſophie des Ichs, wie wir fanden, vom Gebiethe des Beſtehens (welches von ihr doch für ein wirkliches erklärt wird) Nichts, und von dem des Handelns nur einen, und noch dazu nur den untergeordneten Theil. Sie muſs daher nothwendig Lücken, groſse Lücken laſſen. Sie muſs dieſe Blöſsen vorzüglich in Rückſicht des ihr fremdern Seyns als Handelns zeigen (obwohl ſie, wenn ſie ſich getreu bleibt, von dieſem im höhern Sinne ſo wenig wiſſen kann, als von jenem).

Erklärt ſich daraus unter andern z. B. nicht die — dieſer Philoſophie *eigenthümliche Einſeitigkeit in Rückſicht des Werthes der Spekulation?* Wem die Philoſophie der Objektivität darin einſeitig iſt, daſs ſie der *Beobachtung* Vorzüge auf Koſten der Spekulation zugeſteht, ſo iſt es die der Subjektivität darin, daſs ſie daſſelbe für die *Spekulation* auf Koſten der Beobachtung thut. Die eine glaubt ſich alles geben laſſen zu müſſen, und wird ſo nichts (oder wenig) von dem inne, was ſie ſich ſelbſt ſchaffen könnte. Die andere glaubt ſich alles ſelbſt ſchaffen zu müſſen, und wird ſo nichts (oder wenig) von dem inne, was ſie (wenigſtens

für

für die Spekulation) ſich geben laſſen ſollte. Und ſo greift dann die eine auf der Erde um ſich, ohne viel nach dem Himmel aufzublicken, und die andere ſchwingt ſich in den Himmel (oft nur in die Luft) empor, und bleibt darüber auf der Erde fremd. Oder iſt es der einen nicht eigenthümlich, vorzugsweiſe nur in der Naturlehre (beſonders in der der Körper) herumzuſuchen, ohne ſich eben ſo ſehr um die Sittenlehre zu bekümmern? Und der andern vorzüglich in der Sittenlehre voranzuſchreiten, (und manches Mahl wohl gar bloſs unter Phantasmen herumzuklettern) ohne ſich auch viel für Naturkenntniſs, beſonders für die praktiſchere, anzuſtrengen?

139.

Die Philoſophie des Ichs führt alſo auch nicht über das bloſs *Gegebene* hinaus. Sie läſst zwar gewiſſermaſsen ſelbſt das Ich erſt entſtehen, in ſoferne nähmlich dasſelbe als wirkliches Bewuſstſeyn erſcheint. Allein ſie läſst es aus einem ſchon vorhandenen Handeln, und aus einem ſchon vorhandenen Seyn durch einen ohne unſere Freyheit vorgehenden Konflikt entſtehen. Sie läſst alſo eigentlich ſelbſt dieſes Ich nicht erſt entſtehen, ſondern iſt bey ſeiner Entſtehung nur gegenwärtig und beobachtet die Begebenheit, durch welche es wird. Sie geht daher nicht von einem frey Geſchaffenen, ſondern nur von einem ganz ohne unſer Zuthun nothwendig Vorhandenen aus. Sie erhebt ſich nicht zur Freyheit, ſondern nur zu einer feinern erhöhtern Natur. *Sie ſtützt ſich bloſs auf die Beobachtung eines ſchon vorhandenen, und wird deſswegen eigentlich mehr nicht, als eine Art empyriſcher Pſychologie.*

Durch

Durch Inkonsequenz kann sie mehr werden, und wird es gewöhnlich auch; denn bey ihr ist, wie schon erinnert wurde, diese glückliche Inkonsequenz sehr leicht möglich.

140.

Es ist also auch diejenige Philosophie, welche vom Ich, vom Vorstellen, ausgeht, nicht Philosophie; denn das Ich in dem Sinne genommen, in welchem es von ihr geschieht, ist in keiner Hinsicht mehr als ein blosses Relatives?

Nun ist noch der neueste grössere philosophische Versuch, der die beiden vorigen gewissermasen vereinigt, zu untersuchen übrig. — Ist dieser Versuch Philosophie?

141.

Dieser neueste Versuch geht vom Seyn „Vorstellen (vom Objekt" Subjekt) aus. Er schmilzt beide in ein Indifferentes, das weder jenes noch dieses, sondern die Identität (Einerleyheit, Dieselbigkeit) von beiden ist, und stellt diese Identität (welche er die absolute nennt) als das Absolute auf.

Ist nun aber auch diese Identität ein *Etwas durch sich* oder nur ein *Etwas durch ein Anderes?* Freylich ihr steht, wie ausdrücklich gefodert wird, schlechterdings Nichts entgegen. Sie kann also, wie es scheint, schlechterdings nicht ein Etwas durch ein ihr Entgegenstehendes genannt werden. Sie verschlingt ja Alles, was sich ihr gegenüberstehen will, sogleich in sich, und wird selbst zu diesem, und so — zu Allem.

Allem. Alles ist in ihr Eins. Wie! wenn es nun aber für sie gar nicht ein Mahl Etwas zu verschlingen gäbe, wenn ihr nicht nur Nichts andauernd entgegenstünde, sondern wenn sich ihr auch Nichts nur vorübergehend entgegenstellte, was müsste denn alsdann aus ihr werden? Würde sie auch alsdann noch Etwas seyn? Also ist sie ja doch nur ein Etwas durch ein Anderes, das ihr zwar nicht gegenüberstehen bleibt, aber, was noch schlimmer ist, von ihr verschlungen wird, also gar in ihr eigenes Wesen, (obwohl ganz aufgelöst, ganz umgewandelt) eingreift. Sie ist daher zwar nicht (wie die vorhin berührten Gegenstände) ein Produkt mechanischer, aber chemischer Art, so dass jedes ihrer beiden Ingredienzien in ihr seine besondere Natur ablegt, und durch eine schöpferische Vermischung eine neue dritte hervorbringt. Ist sie daher Etwas Selbstständiges? Ist sie mehr, als ein Relatives?

Wie wäre es ihr möglich, mehr zu seyn? Das Seyn für sich ist ein blosses Relatives, das Vorstellen auch. Und die Einheit beider soll keines mehr seyn? Kann durch die Steigerung (Anhäufung, Verschmelzung) von Relationen jemahls mehr, als wieder eine Relation (aber eine höhere) erhalten werden?

Was ist das Seyn überhaupt? Die Identität aller Arten des Seyns, also die höchste Relation für das objektive Feld. Und das Vorstellen überhaupt? Die Identität aller Arten des Vorstellens, also die höchste Relation für das subjektive Feld. Was kann nun die

Iden-

Identität des Seyns und Vorſtellens ſeyn? Die Identität aller Arten des Seyns, und aller Arten des Vorſtellens, alſo die höchſte Relation für beide Felder, für das objektive und für das ſubjektive zugleich.

Das Seyn iſt die höchſte Abſtraktion auf dem Gebiethe der Objektivität, das Vorſtellen auf dem der Subjektivität. Kann die Identität beider mehr ſeyn, als die höchſte Abſtraktion auf beiden Gebiethen? mehr als das univerſelle Etwas, das *nirgends in ſich*, ſondern nur *überall in anderen* vorhanden iſt?

Worin ſollte die Abſolutheit dieſer Identität beſtehen? Im Seyn? Das iſt aber eine Relation. Im Vorſtellen? Das iſt auch nicht mehr. In der Vereinigung (Verſchmelzung, Identifizirung) beider? Zwey Endlichkeiten geben keine Unendlichkeit. Zwey Scheinrealitäten keine wahre. In der Vereinigung (Identifizirung) ſchlechthin ohne die zu vereinigenden (die ja ohnehin an ſich Nichts ſind)? Was iſt aber eine Vereinigung ohne zu Vereinigende? eine Identität ohne Einige, die identiſch ſind? *eine Der-Die-Das-ſelbigkeit ohne „Der — Die — Das“?* Iſt ſie mehr als eine Identität *von Nichts?* Folglich ſo, daſs ſie nicht ausſagt: „*Alles iſt Eins,*“ (es giebt kein Alles) oder: „*Eins iſt Eins.*“ Es giebt auch kein Eines als ſie ſelbſt, (welche iſt das Eins von — Wem??) ſondern nur: — „*Nichts iſt Eins.*“ Iſt ſie daher mehr, als ein Phantom? Freylich ein abſolutes Phantom?

142.

Wirklich ist diese absolute Identität für sich betrachtet nichts anders, als das absolute Nichts. Denn man erwäge! Sie wird für die Einerleyheit (Dieselbigkeit) vom Subjektiven und Objektiven ausgegeben. Nun wird aber zugleich sowohl jenes, als dieses für an sich Nichts erklärt. Also ist die gepriesene Identität weiter nichts, als die Einerleyheit von Nichts und wieder Nichts, mithin selbst auch Nichts. Oder worin können denn Nichts und wieder Nichts Eines und dasselbe seyn, als gerade im Nichts? Will man aber das Subjektive und Objektive nicht in Rücksicht dessen, was sie an sich, sondern, was sie uns sind, also als Erscheinungen betrachten, und sohin die Identität für das Erscheinende, d. i. für das die genannten Erscheinungen Produzirende, folglich doch für etwas Selbstständiges, für das einzige Selbstständige erklären? Allein auf diese Art wäre sie ja nur das, was man im gewöhnlichen (Reflexions) Sinne Ursache (oder Kraft) nennt, und was nur in soferne etwas ist, als ihm ein Anderes, das Wirkung (oder Hervorgebrachtes) heisst, gegenübersteht. Auf diese Art wäre sie also wieder an sich nur Nichts, wäre nähmlich nur ein eingebildetes Etwas, worauf uns weder die Wahrnehmung führt, die uns nur ein *Wirken*, aber nie ein *Wirkendes* zeigt, noch der Verstand führen kann, der bloss vorauszusetzen, aber nie zu erreichen im Stande ist, was er nöthig hat. Sie wäre also ein Hervorbringendes, ein Wirkendes, ein Subjekt, dem ein

Her-

Hervorgebrachtes, ein Bewirktes, ein Objekt*) gegenüberstehen müsste, damit jenes nicht auch verschwände. Oder wäre die Identität auch dann noch die Einerleyheit von Seyn und Denken, wenn es nie ein solches (Seyn und Denken) gegeben hätte, nie geben könnte? Wäre sie die Einerleyheit aller Erscheinungen auch ohne alle Erscheinungen? Wäre sie die Einerleyheit von beiden auch in dem Falle, wenn beide keine wären? Die ungetrübte Identität ist also auch bey der zweyten (für sie günstigsten) Annahme als absolute Identität nur ein absolutes Wort und ausserdem ein absolutes Nichts.

143.

Der Weg, auf welchem man auch hier wieder zur Kenntniss dessen gelangt, was das Absolute genannt wird, ist ebenfalls der gewöhnliche Reflexions-Weg. Man geht, wie gewöhnlich, vom Relativen (vom Seyn und Denken) aus, abstrahirt von beiden alles das, wodurch sie sich unterscheiden, und bleibt bloss bey dem stehen, worin sie miteinander übereinkommen. *Schel-*

*) Wenigstens wird sie von ihrer Schule auch in diesem ihrem glücklichsten Falle für nichts weiters als so ein Erscheinungen Hervorbringendes angegeben. *Oder was ist sie denn ausserdem??* Davon weiss die Philosophie Nichts. Freylich die *Mistik* weiss auch davon noch Etwas. Aber welche Philosophie, die sich endlich auf mistische Krücken wirft!!

Schelling giebt *ausdrücklich* diesen Weg zu seinem Absoluten an. Er sagt, dass es jedem anzumuthen sey, die Vernunft zu denken. Nun dürfe er dabey nur von allem Denken abstrahiren, so werde sie ihm ferner weder eine gedachte, noch eine denkende (weder eine objektive, noch eine subjektive) mehr, sondern sie werde ihm die absolute seyn, welche bekanntlich auch die absolute Identität selbst ist. Also man klettert zu dem hier aufgestellten Absoluten auf der bekannten (hier nur etwas langen) Leiter der Reflexion über Wirkung und Ursache — empor. Vor unseren Augen spielen nähmlich Erscheinungen. Erscheinungen können nicht ohne Erscheinendes seyn. Es giebt also ein Erscheinendes. Dieses Erscheinende muss alle Erscheinungen produziren können. Alle Erscheinungen lassen sich auf Seyn und Denken zurückführen. Das Erscheinende muss daher Seyn und Denken zu produziren vermögen, also weder dieses noch jenes, sondern die Einheit von beiden seyn, so dass sie sich nur selbst zu theilen braucht, um alles das hervorzubringen, was, wie wir sehen, sich vorfindet.

Die hiehergehörige Schule spricht zwar von einer unmittelbaren Erkenntnissweise (von einer intellektuellen Anschauung) ihres Absoluten. *Allein was ist das für eine Unmittelbarkeit, welche so vieler und hoher sie vermittelnder Abstraktionen bedarf.*

144.

Die Idee der absoluten Identität erscheint daher, wie jede Reflexionsidee, wieder anfangs als ein Etwas,

als

als ein Selbſtſtändiges, und vorzüglich *ſie* kündigt ſich zuerſt mit impoſantem Nachdrucke als ein ſolches an. Sie iſt, wenn man auf ihren Ausſpruch allein hört, in einem ganz eminenten Grade die alltragende, die allumfaſſende, die einzig Selbſtſtändige. Allein wenn man nun genauer nachforſcht, ſo trägt ſie nur Erſcheinungen, alſo Nichts, ſo umfaſst ſie nur Erſcheinungen, alſo Nichts, ſo beſteht ſie nur als Erſcheinendes, als Erſcheinungen Hervorbringendes, als Urſache im Gegenſatze von Wirkungen, alſo nicht durch ſich, ſo iſt ſie alſo Nichts. Sie imponirt daher zwar auf den erſten Anblick. Bey genauerer Anſicht aber kann ſie ſich weder vor der Wahrnehmung, noch vor der Spekulation — als Etwas rechtfertigen. Hinterher alſo bleibt von ihr nur das reine Wort übrig. Man hat in ihr hinterher höchſtens die oberſte aller Abſtraktionen, die, wie jede Abſtraktion, Nichts an ſich, ſondern nur Etwas (Gemeinſchaftliches) an anderen iſt.

145.

Es iſt zu erwarten, daſs ſich die relative Natur der Identität bey genauer Unterſuchung auch in allen übrigen Hinſichten offenbaren müſſe. So z. B. ſteht dieſelbe ebenfalls unter dem Geſetze der *Zweyheit*. Es ſcheint zwar gerade ihr allein eigenthümlich zu ſeyn, alle Zweyheit auszuſchlieſsen, indem ſie ſich ausdrücklich abſolute Einheit nennt. Allein es geht hier, wie ſo oft. Der eigene Name verbirgt eine fremde Sache.

Wo

Wo ist da die grosse alle Zweyheit ausschliessende Einheit wirklich, welche ausgesagt wird? *Alles Seyn* wird zu einem *blossen Gedachtseyn* gemacht, und dann ist das *Seyn der Identität* selbst doch wieder *kein* solches *blosses Gedachtseyn*. Das Seyn ist an sich nichts, und dann ist doch die Identität an sich wieder wirklich (und sie allein *ist*). Es ist *Nichts* ausser der Identität, und dann ist doch wieder der *Grad-Unterschied* (die quantitative Differenz) ausser ihr. Jede Erscheinung (jedes Ding) ist an sich die Identität selbst, und dann ist doch wieder jede Erscheinung an sich Nichts, und die Identität an sich Etwas, das einzige Etwas, das an sich ist. Die Identität ist unendlich, untheilbar u. s. f. und sie beschränkt sich dann doch selbst, um einzelne Wesen erscheinen zu machen, und theilt sich dann doch selbst in Objektivität und Subjektivität (in Natur und Ichheit) u. s. f.

Geschieht also bey der Aufstellung dieser Identität Etwas Anderes, als was bey den vorhin untersuchten Aufstellungen geschieht, dass nur *Eines genannt wird*, aber *Zwey angenommen werden*. Bey diesen werden die Zwey (das Seyn und Denken) *auseinander*, oder wenigstens *aneinander*, bey jener *ineinander* angenommen. Die Ich-Philosophie lässt das Vorstellen vorherrschen, und das Seyn todt *ausser* demselben daliegen. Sie kündigt sich zwar als die Lebendigste an, die gar keinen Tod, gar kein Ruhen, oder blosses Bestehen geduldet, sondern überall nur Leben (nur Produktion der Thätigkeit des Ichs) walten lässt. Und

sie

sie entspricht auch ihrer Selbstankündigung, in soferne sie — beym Wissen stehen bleibt. Allein wir haben ja schon gehört, dafs sie zu einem Glauben fortschreitet, der wenigstens auf dem Naturfelde wieder ganz anders hauset, der nähmlich da alle vorigen Produktionen des Ichs tödtet, und dafür gewöhnliche, vom Ich unabhängige, todte Produkte hinlegt. Die Philosophie des Seyns läfst das Seyn vorherrschen, und das Vorstellen *an* demselben vorhanden seyn. Die Identitäts-Philosophie läfst beide *in*einander gleich herrschen, oder wenigstens im Ursprünglichen gleich ruhen, um sie zum gleichen Herrschen gleich aufwachen lassen zu können. Jede geht also zwar ihrem Ausdrucke und Bewufstseyn nach von einem Einzigen aus, nimmt aber ingeheim ein Zwey (aus- oder ineinander) an. Jede soll aber auch endlich zu einem Zwey kommen. Sie kommt sehr leicht dazu. Sie geht nähmlich gleich davon aus.

Die Schule bedient sich zur Verdeutlichung ihres Absoluten selbst des Bildes einer *Riesenintelligenz*. Die absolute Identität ist eine Art Riesengeistes, der, so wie er sich regt, (zum Erkennen seiner selbst aufsteht) sich in einen erkannten und erkennenden theilt, und so die Erscheinung des Alls — (der Natur und der Ichheit) bildet. Also das Bild einer Riesenintelligenz ist so passend!! Es sagt aber auch wirklich Vieles. Es sagt bildlich, was man sich eigentlich zu sagen nicht getraut, dafs man ein Seyn und ein damit verbundenes Vorstellen ursprünglich schon annehme.

146.

Die abſolute Identität kündigt ſich zwar anfangs wieder ſehr eigenthümlich, als unbeſchränkt an. Allein genauer angeſehen zeigt ſie ſich auch unter dem Geſetze der *Beſchränktheit.* Sie nennt ſich nähmlich zwar ſelbſt unendlich. Aber ſie nennt ſich auch ſelbſt die Einerleyheit von Unendlichem und Endlichem. Sie iſt alſo von der endlichen Art unendlich. Sie beſitzt eine endliche Unendlichkeit.*) Oder iſt eine Unendlichkeit, die mit der Endlichkeit Eins iſt, eine andere, als eine ſolche? Welche Unendlichkeit, die auch Endlichkeit ſeyn kann!! — Glaubt man aber dadurch zu entkommen, daſs man ſagt: „Dieſe iſt nur Schein. Jene erſcheint alſo nur als dieſe"? Und doch iſt dieſe mit jener Eins? Es iſt alſo dieſe mit dem Nichts Eins. Es iſt daher dieſe ſelbſt Nichts. Freylich auch das Nichts iſt an und für ſich unendlich. Es hat als ſolches keinen Anfang und kein Ende, keine Gränzen. Wir befinden uns alſo wieder bey einer Unendlichkeit. Aber bey welcher? Bey einer kalten, todten, leeren Gränzenloſigkeit, und bey Nichts weiterem. Iſt das die wahre von der Vernunft geſuchte Unendlichkeit?

Es

*) Meinetwegen auch „eine unendliche Endlichkeit", das iſt für mich nur deſto günſtiger, denn ſie iſt alsdann nur darin unbeſchränkt, daſs ſie immer und überall beſchränkt iſt. — So läſst ſich, um ein Beyſpiel von einem ähnlichen Gegenſatze zu geben, von der Unvernunft ſagen: Sie hat nur darin Recht, daſs ſie immer und überall Unrecht hat.

Es zeigen sich deswegen an der unbeschränkten Identität doch auch wieder (wie zuvor am unbeschränkten Handeln, am Ich) *geheime Schranken.* Die Unendliche erscheint unter allen möglichen Beschränkungen. Sie beschränkt sich freylich nur selbst. Allein das ist nur desto schlimmer. Sie kann also — sich selbst *beschränken*, und kann selbst *beschränkt werden.* Das wahre Unendliche kann keines von beiden.

147.

Mit gleichem Stolze kündigt sich die absolute Identität als das Unabhängigste an, und befindet sich dann bey genauerer Ansicht nur gar zu sehr unter dem Gesetze der *Abhängigkeit.* Es zeigt sich nähmlich zuerst als das, von dem Alles abhängt. Allein hinterher findet man, dass es nur selbst von Allem abhängig ist. Sie ist die Einerleyheit (Dieselbigkeit) von Allem. Wenn nun aber dieses Alles — Nichts ist (wie es dann dieses wirklich ist) — so ist sie ja auch, wie schon einmal erinnert wurde, nur die Einerleyheit von Nichts. Ja! wenn auch nur Eines Nichts ist, so ist sie, die mit Allem Eins ist, ebenfalls schon wieder selbst Nichts. Was kann es also prekäreres geben, als sie, die ihr Daseyn und Schicksal mit Allem theilt, indem sie Alles ist? Ist unter diesem Allem auch nur ein einziges zufällig, so ist sie es auch; denn sie ist auch dieses einzige selbst. Ihre Unabhängigkeit ist daher eigentlich weiter nichts, als die vollendete Abhängigkeit. Die Identität von allem Abhängigen ist selbst gerade das Allerabhängigste.

Daher die vielen Stützen der Einbildungskraft, derer diese Identität zu ihrer Haltung bedarf, daher nähmlich die Foderung, dem *Denken* durch-

aus zu mistrauen, und doch Alles von der *Spekulation* zu erwarten, die Foderung, über *alle Reflexion* emporzusteigen, und dazu doch nur die Leiter der *Reflexion* zu gebrauchen, die Foderung, den Verstand da oben ganz zurückzulassen, und doch mittels seiner anzuschauen, daher die Behelfe von *ideellen Schöpfungs-Akten, Indifferenzpunkten, philosophischen Konstruktionen* u. s. f. (alles dieses in einer gewissen kraftvollen mythologischen Bedeutung genommen). Man fühlt, dass die Einbildungskraft allein da noch Rath schaffen kann, wo die Vernunft, von Gründen verlassen, ja wohl gar von Widersprüchen eingeklammert, nichts mehr vermag. Das wahrhaft Unabhängige kündigt sich ohne viele solche Künsteleyen an.

148.

In Rücksicht der *Nothwendigkeit*, unter derer Gesetz die Identität steht, ist die Schule sogar selbst sehr offenherzig. Sie macht gar kein Geheimniss daraus, dass alles blosse lautere Natur, nur auf verschiedenen Graden (in verschiedenen Potenzen) sey. Gegen die sich eindringende Zweyheit, Beschränktheit, Abhängigkeit dessen, was sie aufstellt, sucht sie sich auf tausend Auswegen zu retten. Gegen die Nothwendigkeit aber verwahrt sie sich so wenig, dass sie ausdrücklich den Menschen, und selbst die Gottheit nur für höhere Entwickelungen dessen erklärt, was im Stein, in der Pflanze u. s. f. nur weniger entwickelt ist. Sie spricht zwar auch von einer Freyheit, allein nur von einer solchen, die mit der Nothwendigkeit wieder Eins, also von einer gefesselten Freyheit, die ohngefähr so viel werth ist, als eine beschränkte Unendlichkeit.

Die

Die Nothwendigkeit dringt ſich aber hier auch bey einer mäſsigen Konſequenz ſo ſehr auf, daſs man unmöglich umhin kann, ſie nicht zu ſehen und zu geſtehen. Alles, was iſt und geſchieht, das iſt und thut die Identität ſelbſt, der es nicht freyſteht, etwas anderes zu ſeyn, oder etwas anderes zu thun. Sie iſt nothwendig vorhanden, und regt ſich nothwendig, und dieſes ihr Regen bringt alsdann alle die zahlloſen Erſcheinungen hervor, die wir vor uns ſehen, und die dann auch nicht freyer ſeyn können, als ihre hervorbringende Kraft. Wir befinden uns zwar bey einer unendlichen äuſsern Freyheit. Die Identität iſt unabhändig von Allem auſser ſich. Es giebt Nichts auſser ihr. Allein wo iſt eine gleiche innere Freyheit? Die Identität iſt ſich ſelbſt die ehernſte Feſſel.

Daher wird ſehr konſequent auch das Streben in das Endloſe hin — z. B. das raſtloſe und bewuſstſeynloſe Treiben des Genie's (ja! oft wohl gar der Leidenſchaft im äſthetiſchen Gewande) für das Höchſte unter allem Hohen (mit demüthigenden Seitenblicken auf die Moralität) erklärt.

149.

Die Identitätsphiloſophie befriedigt daher, kalt und genau unterſucht, die Foderungen, die an jede Philoſophie zu machen ſind, weniger, als jede andere, obwohl ſie bey der erſten leidenſchaftlichen Anſicht ganz ungewöhnliche Befriedigungen verſpricht. Daſs ſie, wie jede vorgehende, nicht über das *Unbegreifliche* erhebt, iſt ſchon daraus allein klar, daſs ſie nicht bis

zur wahren oberſten Einheit erhebt. Sie verbirgt, wie wir zuvor fanden, die Zweyheit nur wieder auf eine andere Art. Sie hebt dieſelbe aber nicht ganz auf. Sie fängt daher auch wieder mit einer Unbegreiflichkeit und zwar mit der ungeheuerſten aller Art an, mit einer Unbegreiflichkeit, an welcher ſich nicht nur der Verſtand, ſondern auch die Vernunft, und die letzte vorzüglich von derjenigen Seite, von welcher ſie ſich als edleres Herz äuſsert, brechen. Nur die Phantaſie kann ſich damit begnügen. Dieſe, mit einiger Konſequenz bewafnet, ſchlägt ſich allein durch die Widerſprüche durch, welche hier den Eingang zur Wiſſenſchaft bewachen. Der übrige Kopf und das Herz unterliegen.

Wie ſteht es z. B. um die logiſche Begreiflichkeit? Die Logik iſt ja auf dem höchſten Standpunkte eine Schimäre. Wie ſteht es um die moraliſchen Befriedigungen? Auch die Moral gehört nur zur Beſchränktheit, alſo nicht zum „An ſich" zur *einzigen ewigen* Wahrheit. Iſt daher noch für eine andere Kraft als für die Phantaſie Befriedigung zu erwarten?

Seyn und Denken, Denken und Anſchauen, Schwere und Anſchauung, Wollen und Denken, Endliches und Unendliches, Seyn und Nichtſeyn u. ſ. f. Kurz, Alles ohne Ausnahme, Alles iſt Eins. Wie begreiflich!! Wahrheit und Irrthum, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, folglich auch Edles und Unedles iſt Eins. Wie beruhigend für unſer beſſeres Selbſt!!! Die Schule dieſer Klaſſe ſtrebt aber auch gar nicht ein Mahl nach irgend einer höchſten Begreiflichkeit. Sie erklärt ausdrück-

drücklich, daſs das Urwahre nothwendig allem Sinne und allen Foderungen nicht nur des gemeinen, ſondern auch des geſunden Menſchenverſtandes (wozu auch das gehört, was geſunde Menſchenvernunft heiſst) widerſprechen müſſe, daſs die Philoſophie nothwendig eine *ganz* verkehrte Welt aufſtellen müſſe, indem Etwas an ſich gerade in dem Maſse wahr ſey, in welchem es uns Thorheit, höchſte, widerſinnigſte, unbegreiflichſte Thorheit iſt.

150.

Die Identitäts-Philoſophie rechnet es ſich ferner zwar zum eigenthümlichen Verdienſt an, daſs vorzüglich nur ſie ſich zum *Unendlichen* im eigentlichſten Sinne erhebe. Allein was iſt auch das wieder für ein Unendliches, zu dem ſie ſich erhebt? Iſt es auch im vollſten Sinne genommen, und als ganz wahr vorausgeſetzt, wieder mehr, als ein todtes Unermeſsliches? Liegt die ungeheure Grundidee, in ſoferne ſie das wahre und einzige „An ſich" iſt, nicht ohne alles Leben, ohne alle Regung da? Als Identität iſt ſie ja weder Wirkendes noch Bewirktes, ſondern baares, auch nicht durch die leiſeſte Bewegung geſtörtes blindes Ruhen. Seyn und Denken, Wollen und Denken, Endliches und Unendliches u. ſ. f. ſind ſchon nicht mehr ganz ſie ſelbſt als Abſolutes, ſondern bloſse Regungen, bloſse Beziehungen, folglich bloſse Beſchränkungen von ihr. Sie an ſich betrachtet iſt weder das eine noch das andere. Sie iſt nur ein regungsloſes, alſo leb-

loſes

loses, todtes Indifferentes. Freylich sind in ihr Leben und Tod Eins. Allein was ist ein todtes Leben? Was selbst ein lebendiger Tod?

Die Idenditäts-Philosophie hat deswegen in ihren Folgerungen und in ihrem ganzen Geiste so viele *Aehnlichkeit mit der Philosophie des Seyns.* Eigentlich liegt jener, wie dieser, nur ein todtes Seyn zum Grunde. Wenn nach dieser eine unendliche Materie im gewöhnlichen Sinne *ist*, aus welcher das Vorstellen durch Bewegung u. s. f. hervorgeht, so *ist* nach dieser auch im gewöhnlichen Sinne eine endlose Identität, aus welcher nicht nur das Vorstellen, sondern auch das ganze übrige sogenannte gemeine Seyn zum Vorscheine kommt. In beiden Fällen ist also ein Seyn, ein Bestehen, ein Ruhen der Materie, oder der Identität das Erste, das Ursprüngliche.

Die Identitäts-Philosophie führt eigentlich über das Unendliche *hinaus* zu den Indifferenten, in welchem Endliches und Unendliches Eins sind. Deswegen thut sie auf ihre Höhe so ungemein groſs. Man denke! Sie erhebt sich sogar über das Unendliche. Allein eben deswegen sollte sie sich gerade um so mehr bescheiden, vom Unendlichen noch *entfernt* zu seyn. Und ist eine andere Entfernung davon möglich, als durch Zurückbleiben? Was soll hier eine Entfernung durch Ueberklettern für einen Sinn haben?

151.

Dem Bedürfnisse der *Vollständigkeit* kann auf diese Art hier ebenfalls nur in Worten Genüge geschehen.

Die

Die Identitäts-Philosophie rühmt sich also freylich auch hierin eines eigenen Vorzugs. Sie umfasst ihrer Meinung nach *ganz vorzüglich* Alles. Allein was für ein Ganzes ist dann auch dasjenige wieder, das sie umfasst? Das todte, auf welchem allem scheinbaren Leben nur wahrer Tod zum Grunde liegt, auf welchem daher kein anderes Leben herrschet, als das, welches aus dem Tode aufkeimt, auf welchem es nur solches Leben giebt, das mit dem Tode Eins ist. Das hiehergehörige *System* umfasst also zwar das ganze Feld des *wahren Todes* und des *scheinbaren Lebens*, mehr aber auch nicht. *Das ganze Gebieth des höheren eigentlichen Lebens ist ihm fremd.*

Ganze Wissenschaften und sogar *gerade die höhern*, *verschwinden* bey derjenigen Ansicht des Alls, die von dieser Philosophie gegeben wird. *Moral, als etwas Eigenthümliches über das Phisische Erhabenes, wird zur Chimäre. Religion ist blosse Poesie* u. s. f. Die ganze edlere Hälfte des Menschen, der es an einem Höhern, als an blossem Genusse liegt, geht bey dieser Philosophie konsequent genommen ganz leer aus.

152.

Am auffallendsten verräth die Identidäts-Philosophie ihre Unächtheit durch die Einbildung, als habe sie sich durch die bekannte Verschmelzung des Seyns mit dem Denken über alles *Gegebene* zu einem Selbstgeschaffenen erhoben. Was hat sie denn, genau untersucht, durch diese Identifizirung gethan? Sie hat,

anstatt

anstatt nur Eines (das Seyn oder das Denken) anzunehmen, *beide mit*-und *in-einander* angenommen. Sie hat also noch mehr angenommen, als jede ihrer Vorgängerinnen. Jede von diesen liefs wenigstens nur *Eines* von beiden in dem Andern schlafen, und erst später erwachen. Die Identitäts-Philosophie läfst *Beide* in einander ruhen, und hernach nur aufstehen. Wenigstens empfiehlt sie, wie die des Seyns, doch auch ursprünglich schon ein blofses *todtes* Seyn. *Was ist das Seyn der Identidät (als solcher) streng genommen anderes?* Was sie Schaffen nennt, ist ein regelloses Spielen der Einbildungskraft, die aus irdischen Theilen durch die ihr so leichte Expansion ein ungeheures Ganzes zusammensetzt, *aber kein freyes Hervorbringen eines auch in seinen Theilen früher nicht Vorhandenen.*

Dieses Kleben am blofsen Gegebenseyn offenbart sich vorzüglich durch den *Mechanism*, der das von ihr aufgestellte Ganze beherrscht. Daher nicht nur der Geist dieses Systems überall nichts als unwiderstehliche Natur sieht, sondern auch sogar sein Ausdruck bestimmt und unverhohlen jetzt allenfalls schon nur diese auszusprechen anfängt. *Die Thiere, Pflanzen, Klötze u. s. f. sind im eigentlichen Sinne wie wir, Kinder Gottes, und Gott und wir im eigentlichen Sinne nur mehr entwickelte Steine. Aller Unterschied zwischen Natur und Freyheit ist Chimäre.* Könnte man deutlicher sprechen?

Da sich dieser Versuch zwar auch nur der blossen Natur, aber dieser in einem hohen Grade bemächtigt, so spricht sich deswegen in ihm ebenfalls nur diese, aber diese auch mit einem ungemeinen ganz eigenthümlichen Nachdrucke aus Wer kennt die (wahrhaft absolute) Härte des Ausdrucks dieser Schule nicht. Ich verstehe unter Ausdruck (wie ich schon öfter erinnerte) nicht bloss das Wort, sondern Begriffe, Bilder u. s. f., kurz alles, wodurch sich der Geist offenbaret. *So ohne alle Bande kann nun wohl eine Natur, aber nicht dasjenige seyn, was mehr als jede blosse Natur ist.* Wenn keine andere Zeugschaft gegen dieses System spräche, wäre nicht diese schon hinreichend? Kann sich die Weisheit so geberden? Und ist Philosophie ohne Weisheit mehr als Sophisterey?

Dass ich mit Einwendungen dieser Art nicht *Personen*, sondern immer nur dem *Systeme*, und selbst diesem mehr, wie es unter den Händen der *Nachbether*, als unter den der *Selbstdenker* auftrit, zu Leibe gehen will, bedarf dieses einer eigenen Anmerkung?

C.

Wenn die genannten theoretischen Versuche nicht Philosophie sind, was sind sie?

153.

Es giebt, wie auch aus dem Vorhergehenden schon erhellet, nur zweyerley Gebiethe, wovon ein Wissen denkbar ist, das Gebieth des Unbedingten (Absoluten) und das des Bedingten (Relativen).

154.

Es sind also auch nur zweyerley Kunden (Lehren, Wissenschaften u. s. f.) denkbar, die eine vom Unbedingten, die andere vom Bedingten.

155.

Das Unbedingte umfasset, vereiniget, befriediget Kopf und Herz. Seine Kunde führt zur Weisheit, ist *Philosophie*.

156.

Der Inbegriff des Bedingten heisst Natur, ist zunächst immer nur Sache des Kopfes, befriediget das Herz wenigstens nur zum Theil, vorzüglich nur von seiner niederen Seite. Die Kunde davon heisst *Phisik*.

Man kann sich immer noch nicht allgemein entschliessen, den Begriff „*Natur*" endlich ein Mahl fest zu bestimmen. Bald versteht man darunter den *Inbegriff von Eigenschaften überhaupt*, bald nur den *Inbegriff von solchen Eigenschaften*, *die unter dem Gesetze der Nothwendigkeit stehen*. Im ersten Falle befasst er also Unbedingtes oder das „An sich" und die Erscheinungen unter sich, im zweyten nur das Letzte, die Erscheinungen allein. Es wird daher die Natur oft der Freyheit entgegengesetzt, und dann doch auch wieder besonders jetzt damit verschmolzen.

157.

Eigentlich sind also nur Philosophie und Phisik denkbar.

158.

Phisik schlechthin oder im vollen Sinne genommen ist auf diese Weise nicht nur die Lehre von einem einzigen Fache des Bedingten, sondern von dem Bedingten überhaupt und jeder Art.

Gewöhnlich wird nur die Lehre von der leblosen Natur, oder etwa auch noch die Lehre von der lebendigen Körper-Natur Phisik genannt. Wie willkührlich ist aber dieser Sprachgebrauch! Ist der Gegenstand der Phisik nicht ein Bedingtes? Ist aber nur das Leblose, oder nur das lebendige Körperliche bedingt? Oder kann sich Phisik überhaupt nur mit einer *gewissen Art* des Bedingten beschäftigen?

159.

Es liegt daran, den Begriff der Phisik genau zu bestimmen.

Durch die Bestimmung dieses Begriffs gewinnt auch die des Begriffes von Philosophie, der im Ganzen bisher nicht weniger unbestimmt war.

Ueberhaupt bestimmt wurde er zwar schon eben zuvor Nro. 150. angegeben. Er muss es nun aber auch noch *ausführlicher* werden, sowohl in Rücksicht seines Inhalts, als seines Umfangs.

160.

Der Inbegriff der Phisik hängt vom Begriffe der Natur ab. Darinn kommen Alle überein, dass Phisik Natur-Lehre sey.

161.

Die Natur ist der Inbegriff des Bedingten (Relativen). Das Bedingte steht wesentlich unter den Gesetzen der Zweyheit, Beschränktheit, Abhängigkeit und Nothwendigkeit. Die Natur ist daher der Inbegriff alles Getrennten, Beschränkten, Abhängigen, Nothwendigen.

162.

Die *äussern* zufälligen Merkmahle irgend eines Gegenstandes (Dinges, Wesens) mögen noch so verschieden seyn, wenn die eben angeführten *innern wesentlichen* an ihm vorhanden sind, so gehört er zur Natur. Er verläfst also durch keine noch so auffallende äussere Eigenthümlichkeit das Gebieth der Natur selbst, sondern erhält dadurch in dem weiten Umfange desselben nur eine bestimmte Stelle.

163.

Die Natur theilt sich daher in verschiedene Bezirke, ist sich aber auf allen *im Wesentlichen* gleich, ist überall Natur.

364.

Ihre vorzüglichsten Bezirke entstehen durch die Unterschiede des Bedingten im Raume, und in der Zeit zugleich, des Bedingten in der Zeit allein, und des Bedingten, das über Raum und Zeit erhaben, aber doch noch bedingt ist (oder wenigstens so gedacht

dacht wird). Manche Bedingtheiten oder Erscheinungen kommen nähmlich in der sogenannten äusseren, oder *Körperwelt* vor, welche unter Raum und Zeit steht, manche nur in der innern, oder *Geisterwelt*, welche nur der Zeit allein unterworfen ist, aber dadurch in einer Art von *untergeordneter* Geisterwelt, manche endlich gar nur in einer *höhern*, auch nicht mehr den Zeitbedingungen, aber demungeachtet doch noch dem Gesetze der Nothwendigkeit überhaupt gehorchenden Geisterwelt.

Die Natur theilt sich daher in eine *Körper* - und *Geister - Natur*, und die letzte in eine *gemeine* und *höhere*, — ist aber demungeachtet in jeder Rücksicht immer noch Natur, d. i. immer noch Inbegriff eines bloss Getrennten, Beschränkten, Abhängigen und Nothwendigen.

Es wird also, wie man hieraus sieht, Alles ohne Ausnahme, was den angezeigten Gesetzen unterworfen ist, unter Natur begriffen, wenn man diesen Begriff in seiner ganzen ihm angehörigen Ausdehnung nimmt. Man kann auf diesen bestimmten Umfang besonders jetzt nicht nachdrücklich genug hinweisen. Es ward zwar auch bisher schon oft das sogenannte Geister - Reich wenigstens zum Theil (von der einen Seite) zur Natur gerechnet. Allein die sogenannte Uebernatur ward gewöhnlich davon ausgeschlossen. Trägt denn aber nicht auch diese Uebernatur (im gemeinen Sinne) die angeführten Merkmahle einer blossen eigentlichen obgleich ausgezeichnetern Natur an sich? Sie mag z. B. unermesslich seyn oder vielmehr nur gedacht werden. Ist sie darum auch schon unendlich besonders im positiven

Sinne?

Sinne? Sie mag von vielen Mächten, denen die gemeine Natur unterworfen ist, unabhängig seyn. Ist sie es deswegen schon von allen vorzüglich auch von sich, von ihrer eigenen Einrichtung? u. s. f. Man erinnere sich an die Mythologien aller Orte und Zeiten!

165.

Die Phisik erhält auf diese Art eine ungleich festere und weitere Bedeutung, als ihr gewöhnlich zugestanden wird. Sie erhält aber eben dadurch erst, die wahre, und ganze, die ihr gebührt.

Sie ist daher eigentlich und ganz genommen die Kunde von allem, was der Trennung, der Beschränktheit, der Abhängigkeit, der Nothwendigkeit unterliegt.

166.

Sie erstreckt sich deswegen nicht nur über alle Erscheinungen in der sogenannten Körperwelt, sondern auch über alle in der geistigen sowohl gemeinen, als ausgezeichnetern, in soferne auch die Erscheinungen dieser Welten als eigentliche wahre oder eingebildete *Erscheinungen* oder Bedingtheiten, die also noch eine Bedingung voraussetzen, unter obigen Gesetzen stehen.

Es ist deswegen nicht nur das, was bisher schon allgemein Phisik genannt wurde, sondern auch das, was bisher gewöhnlich Psichologie, Metaphisik, Hyperphisik u. s. f. hiess, nichts als wahre eigentliche Phisik.

167.

Es ist demnach der Phisik wesentlich, sich mit der Aufzählung und Erklärung des Bedingten, wo dieses immer Statt haben mag, zu beschäftigen. Das Bedingte ist Erscheinung, kein „An sich." Erscheinungen können mittelbar oder unmittelbar, näher oder entfernter nur *wahrgenommen* werden. Es ist also der Phisik auch wesentlich, nur die *Wahrnehmung auszusprechen.* Sie kann ihr Wahres nur *finden*, und nicht sich *selbst schaffen.* Sie weiss nur von demjenigen eine Auskunft zu geben, was sich ihr von selbst klar oder dunkel, offen oder verhüllt anbiethet. Was sich ihr nicht aufdringt, mit vieler oder weniger Gewalt, davon weiss sie nichts. Sie kann sich Nichts frey selbst kommen lassen. Alles muss ihr anderswoher mit Zwang vorgeführet werden.

Wie wird sie die körperlichen, wie die hiehergehörigen geistigen Erscheinungen inne? Nicht durch Erfahrung, d. i. durch eine nach gewissen unwillkührlichen Gesetzen geordnete Auffassung eines sich unwillkührlich Darbiethenden? Wie wird sie selbst die sogenannten übernatürlichen Erscheinungen inne? Nicht durch Offenbahrung im gewohnten krassen Sinne, also nicht wieder durch (diesesmahl überirrdische) Erfahrung?

Es lassen sich zwey Arten von Wahrnehmungen denken; die eine, welche das ohne unsere Freyheit Vorhandene auffaßt, und die andere, die nur das durch unsere Freyheit Hervorgebrachte ergreift. Eigentlich wird aber nur die erste Art

Wahrnehmung genannt. Und eigentlich ist es auch nur diese. Denn nur bey ihr wird — *genommen.* Bey der zweyten wird *selbstgegeben.*

168.

Die Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinne wird entweder bloss historisch, oder raisonnirend ausgesprochen. Es wird nähmlich das durch sie Erhaltene nur gleich ganz so, wie es gegeben ist, wieder gegeben, oder es wird zuvor untersucht, geläutert, analisirt.

Die Wahrnehmung überhaupt enthält immer sehr vielerley, und sogar Manches, was nicht ein Mahl ihr allein angehört. Es vereinigt sich nähmlich mit ihr immer irgend ein geheimer Schluss, und legt bald dieses, bald jenes in sie hinein, was ursprünglich nicht in ihr liegt. Der bloss historische Ausspruch giebt nun dieses alles ohne Unterschied an, wie es auf den ersten Anblick in ihr gefunden wird. Der raisonnirende aber trennt das, was in sie anderswoher hineinkommt, von dem, was sich ursprünglich schon in ihr vorfindet.

169.

Bey dem historischen Ausdruck dringt die Empirie, das blosse leidende Annehmen; bey dem raisonnirenden die Spekulation, das selbstthätige Durchforschen vor. Indess ist jene doch die Grundlage von Beiden. Keiner von diesen Ausdrücken spricht mehr aus, als das Empirische, — nur thut es der letzte bestimmter, als der erste.

170.

Die Phisik mag daher entweder nur historisch, oder auch raisonnirend zu Werke gehen, sie spricht immer mehr nicht, als die blosse Wahrnehmung, aus. Sie verläugnet ihre Natur nie, weder als sogenannte *empirische* oder Experimental-Phisik, noch als *spekulative*. Sie bleibt immer blosse Berichtgeberin von einem Gefundenen, blosse Phisik, und wird nie Philosophie.

Dadurch bestimmt sich der Werth des Ausdrucks: „*Naturphilosophie*" von selbst. Wenn freylich jene Nachricht von irgend einem auch nur nächsten Grunde schon Philosophie ist, dann mag immer auch von einer Natur-*Philosophie* gesprochen werden. Aber dann gilt das auch von den Theilen, was von dem Ganzen gilt, und man muss eben so von einer Stein-Philosophie, von einer Rosen-Philosophie, von einer Ameisen-Philosophie u. d. gl. sprechen.

171.

Aus diesen Prämissen ergiebt sich die Stelle, welche den angeführten Versuchen von Philosophie gebühret.

Sie sprechen insgesammt nur ein Relatives, ein Bedingtes, zwar ein sehr hohes, oder wohl gar das höchste, aber dann doch nur ein Relatives aus. Sie sprechen insgesammt nur die Wahrnehmung aus, zwar nicht bloss historisch oder empirisch, sondern raisonnirend oder spekulativ; allein immer doch nur die Wahrnehmung. *Sie sind also insgesammt nur Phisik.*

172.

Sie sprechen insgesammt nur ein Getrenntes, Beschränktes, Abhängiges, Nothwendiges, nur eine Natur aus. *Sie sind also insgesammt nur Phisik.*

173.

Sie sprechen zwar nicht nur das Bedingte, das im Raume, sondern auch das, welches bloss in der Zeit vorkommt, und manches Mahl auch wohl gar eines aus, das sich über beide erhebt. Sie sprechen nicht nur die äussere, sondern auch die innere, und nicht nur die irdische, sondern auch die überirdische Wahrnehmung aus. Sie sind also nicht nur Körper-, sondern auch Geistes-Phisik, und sogar Hiperphisik, *aber darum doch immer nur Phisik.*

Wenn diese Versuche hier für blosse Phisik erklärt werden, so gilt das nur von dem *bestimmten Schulausdruck*, den sie aufstellten, und von diesem nur *in seiner ganzen Konsequenz* genommen. Es wird dadurch nicht behauptet, dass der Lebensausdruck nicht oft besser war, als der Ausdruck der Schule, und dass nicht selbst oft diesem eine schönere Inkonsequenz entschlüpfte. Der Beyspiele, wie das Gefühl dem Begriffe, und dass sogar dieser sich selbst zu seinem Glücke ungetreu wurde, giebt es zu viele, um hier einige anführen zu müssen. Allein hier ist nicht davon die Rede, was *dem Systeme zum Trotz möglich*, sondern was *demselben eigenthümlich* ist.

174.

Die Philosophie des Seyns oder der Objektivität beschäftiget sich vorzugsweise mit dem Bedingten,

das im Raume vorkommt, wovon als von der Urbedingung sie alles Uebrige ableitet. Sie schreitet daher vorzüglich in der Untersuchung der äussern Wahrnehmungen sehr voran. Sie steigert den Inhalt der äussern Erfahrung sehr weit hinan. Sie ist daher, insoferne sie Wahrheit und nicht blosse Einbildung enthält, *spekulative Körperphisik*, spekulative Phisik im gemeinsten Sinne.

175.

Die Philosophie des Vorstellens oder der Subjektivität (des Ichs) beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Bedingten, das nur in der Zeit vorkommt, und leitet von diesem, als dem Ersten, alles Uebrige, selbst den Raum, ab. Sie dringt daher vorzüglich in die Beschaffenheit der innern Wahrnehmungen ein. Sie steigert den Inhalt der innern Wahrnehmungen sehr weit hinan, und ist deswegen, in soferne sie wieder mehr, als Täuschung enthält, *spekulative Geistesphisik*, spekulative Psichologie.

176.

Die Philosophie des Seyn-Vorstellens, der Objekt-Subjektivität, die Identitätsphilosophie beschäftiget sich vorzugsweise mit dem Bedingten schlechthin, mit dem Bedingten als solchem, abgesehen, ob es im Raume, oder in der Zeit vorkommt, *nähmlich mit demjenigen, worin alle Bedingtheiten*, die objektiven und subjektiven, *Eins sind.* Sie macht daher vorzüg-

züglich in der Kenntniſs des Bedingten überhaupt Fortſchritte. Sie geht bis an die Gränze der Bedingtheit aller Art, aber auch nur *bis* und *nicht über* dieſe Gränze voran. Sie iſt, in ſoferne ſie mehr als bloſses Spiel mit Begriffen, oder gar nur mit Worten iſt, *allgemeine ſpekulative Phiſik.*

Körperliche Natur, *geiſtige Natur*, und *Natur überhaupt* ſind die Gebiethe, wovon uns die bisherigen Verſuche von Philoſophie *beſtimmte* nähere Auskunft geben. *Sie hätten uns* aber *beſtimmte Auskunft vom Höhern geben ſollen?*

Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daſs keine der betheiligten Partheyen mit der hier gegebenen Darſtellung des Geiſtes ihres Syſtems zufrieden ſeyn wird. Jede wird zwar das Weſen ihrer Gegenpartheyen, aber keine ihr eigenes getreu geſchildert finden. Ich werde keiner den ganzen vollen Sinn ausgeſprochen haben, den ſie mit ihrem Ausdrucke vom Abſoluten verbindet. Und da hat nun jede auch wirklich — Recht. *Ich ſprach von jeder nur das aus, was ſie ſagte, und nicht, was ſie ſagen wollte.* Der Sinn, wofür jede einen Ausdruck ſuchte, und auch gefunden zu haben glaubte, iſt freylich überall gröſser, als der Ausdruck, den ſie dafür fand. Ich hielt mich aber nur an dieſen, und muſste mich nur an dieſen halten, wenn ich konſequent ſeyn, und *nur* dasjenige in die Berechnung des Werthes eines jedesmahligen Syſtems bringen wollte, was ihm ſeine Konſequenz als ſein Eigenthum rechtfertigt. Oder kann das Syſtem auf ein anderes Eigenthum Anſpruch machen, als auf ein ſolches?

d.

Leisten die berührten Versuche für *Philosophie gar Nichts?*

177.

Die geprüften Versuche sind, wie wir fanden, insgesammt bloſse Phisik, also das gerade Gegentheil von dem, was sie seyn wollen. Wie viel Wahrheit sie daher auch auf dem phisischen Gebiethe enthalten mögen, auf dem philosophischen, welches sie usurpiren, enthalten sie konsequent durchgeführt nur Irrthum.

178.

Sie enthalten, *konsequent durchgeführt*, nur Niedriges, d. i. Relatives, nur die Aussage der Wahrnehmung, welche zuletzt bloſs an ein Unbekanntes, folglich für uns Leeres und Todtes = X hinführt, und uns dort unbefriedigt und oft schaudernd stehen läſst.

179.

Sie enthalten also, *konsequent durchgeführt*, nichts Höheres, d. i. Absolutes, keine Kunde von dem, was über die gemeine Wahrnehmung hinausliegt, und darum einzig reel und lebendig ist.

Diese Philosophien verdienen deſswegen *so genommen* allerdings die Vorwürfe von Mangel an sittlichen und religiösen Ueberzeugungen, welche von gewiſsen Leuten freylich der Philosophie überhaupt ge-

gemacht werden. Indeſs iſt es nur der *konſequente Buchſtab*, (wohlgemerkt nur der *Buchſtab*, und nur der *konſequente*) der ſich des Verrathes an unſern wichtigſten Angelegenheiten ſchuldig macht. *Der Geiſt iſt in der Regel ohne alle Vergleichung beſſer.* Daſs dieſer leicht beſſer werde, dazu iſt uns ja eine glückliche Unvollkommenheit zu Theil geworden, die Fähigkeit, bey aller Gewiſſenhaftigkeit für Konſequenz doch inkonſequent zu ſeyn. *Die Syſteme, die ſich bilden, werden alſo atheiſtiſch, materialiſtiſch u. ſ. f. ohne daſs deſswegen ihre Erfinder und Verehrer — Atheiſten, Materialiſten u. ſ. f. werden.*

180.

Sie ſind daher, *in ſoferne man ſie in ihrer ganzen Konſequenz nimmt*, der wirklichen Philoſophie *zunächſt* und *im Ganzen* nur nachtheilig.

181.

Sie ſind ihr aber auch, in ſoferne ſie *inkonſequent* ſind und als unrichtige Verſuche ſeyn müſſen, wenn auch nicht im Ganzen, wenigſtens in einzelnen Theilen genommen, auch nützlich. Sind nähmlich gleich die ganzen Syſteme, die ſie aufſtellen, nicht philoſophiſch, ſo ſind es doch einzelne Ideen davon. Das Gefühl des eigentlich Höhern dringt immer dort und da durch, und ſetzt einzelne Wahrheiten her, die nicht in der Richtung des bloſsen Begriffes liegen. Wenigſtens zwingt es, wenn es etwa vom Phiſiſchen

gar

gar zu sehr erdrückt wird, irgend einen Ausdruck her, der zwar vor der Hand, solange ihn nur der unrichtige Begriff füllet, vielleicht bloss *phisischen* Inhalt hat, aber endlich doch von dem später wieder kräftigern Gefühle leicht mit *philosophischem* gefüllet werden kann.

Daher die einzelnen grossen Funken, die in allen Systemen glänzen!

182.

Diese Versuche sind überdiess, in soferne sie *inkonsequent* sind, gewissermassen sogar auch im Ganzen, wenn gleich nicht zunächst und unmittelbar wenigstens mittelbar nützlich. Wenn sie nähmlich gleich den Trieb der Vernunft zum Absoluten nicht *befriedigen*, so *erhalten* sie ihn wenigstens immer rege, und regen ihn eben durch diese Nichtbefriedigung nur immer noch mehr an. Deswegen ist bey aller Verwerflichkeit des Systems doch der Erfinder, oder Freund desselben oft so verehrungswürdig, und deswegen schreitet bey aller bisherigen Unbeweglichkeit des Buchstabs auf dem phisischen Gebiethe der Geist überhaupt besonders jetzt doch immer mehr und schneller auf den philosophischen voran.

Die Gefährlichkeit irgend eines Systems erstreckt sich also *im Ganzen* nie über die litterarischen Gränzen in die politischen oder kirchlichen hinein. Staat und Kirche bestehen bey jedem, und es ist ungerecht, andere Mittel als *Gründe* gegen diese Systeme anzuwenden, *solange für dieselben auch keine anderen angewandt werden.*

183.

183.

Es ist endlich noch ein Vortheil übrig, welcher der Philosophie aus den angezeigten Versuchen zugehet. Diese Versuche wirken nähmlich für Philosophie auch *unmittelbar*, und *konsequent*, und *ganz* genommen. Aber freylich ist ihre Wirkung von dieser Seite nur *negativ*. *Sie bestimmen so betrachtet nur den Kreis, innnerhalb welchem die Philosophie nicht liegt.*

184.

Dieser Kreis muss aber auch zuvor bestimmt seyn, ehe es der höhere, welchen die Philosophie einnimmt, genau und deutlich werden kann. Es muss zuvor das Relative ganz ausgedrückt worden seyn, ehe das Absolute ganz ausgedrückt werden kann. Es muss sich zuvor der Verstand vollends ausgesprochen haben, ehe die Vernunft im Stande ist, sich recht eigentlich auszusprechen. Das Relative ist der erste Gegenstand, der uns bekannt wird. Der Verstand ist die erste bessere Kraft, die sich in uns regt. Jenes kann weit hinan gesteigert werden. Dieser kann weit hinan steigern. Es muss also nothwendig vor Allem die Täuschung entstehen, auf dem Wege der blossen Steigerung zum Absoluten kommen zu können. Und diese Täuschung muss nun vor Allem ganz durchgeführt seyn, um allgemein als Täuschung erkannt werden zu können.

Die Rede ist immer nur vom Ausdruck, vom Buchstab, vom System. Die Ahnung, der Geist, di

Sache

Sache dieser oder jener Theil-Inhalt des Systems u. d. gl. sind darüber erhaben.

Da nun im Leben mehr bloss die Ahnung u. s. f. herrschet, in der Schule aber auch der Ausdruck angegeben werden soll, so ist es gerade die Schule, welche das Ende der eben berührten Täuschung am nothwendigsten abwarten muss.

185.

Die Bestimmung dieses Kreises von möglichen phisischen Versuchen begründet die äussere Möglichkeit von Philosophie. Sie entfernet nähmlich die äussern Täuschungen, welche die aus dem Innern keimende Wahrheit gebunden halten.

Die berührten Versuche leiten also die äussere Möglichkeit von Philosophie ein, indem sie die Unmöglichkeit zeigen, Philosophie auf dem phisischen Felde zu finden.

186.

Diese äussere Möglichkeit ist nun ganz eingeleitet. Der Kreis, welcher von unächten philosophischen Versuchen durchlaufen werden kann, ist im Wesentlichen *) ganz durchlaufen.

Es

*) *Wesentlich* verschiedene neue Versuche können nicht mehr eintreten. Nur im Zufälligen anders modifizirte sind ferner noch möglich. Es können, was auch bisher schon öfter der Fall war, die alten mit einigen Abweichungen wiederholt werden. Das ist aber auch Alles.

Es ſind nähmlich, wie früher ſchon berührt wurde, eigentlich nur viererley Arten von Auflöſungen der Aufgabe möglich, welche durch die Philoſophie gelöst werden ſoll. Die Philoſophie ſoll die Ureinheit angeben, in welche ſich zuletzt alle Entgegenſetzungen verliehren. Sie ſteigert alſo, wie wir hörten, dieſe Entgegenſetzungen insgeſammt endlich auf eine einzige höchſte, auf die des Objektiven und des Subjektiven, und nun bleibt ihr, wie wir wiſſen, um auch dieſe höchſte noch zu heben, keine andere Wahl übrig, als entweder das Subjektive vom Objektiven, oder das Objektive vom Subjektiven, oder beide von einem Höhern abzuleiten, worin ſie entweder Eins, oder nicht Eins, und doch auch nicht mehr Zwey *) ſind. Die erſten drey Arten von Auflöſungen geben, wie wir fanden, anſtatt der Philoſophie nur Phiſik. Sie ſind aber, wie man ſieht, die einzigen drey. Es iſt alſo mit ihnen der Kreis, der auf phiſiſchem Boden durchlaufen werden kann, geſchloſſen.

*) Siehe Nro. 56.

Nega-

Positiver Theil.

Positiver Theil.

Neuer Gang der Philosophie.

I.

Regung einer neuen (Schul-) Philosophie.

1.

Wenn der Irrthum seinen Kreis vollendet hat, so regt sich die Wahrheit von selbst, d. i. ohne unser absichtliches Zuthun schon bestimmt und kräftig. Eigentlich ist der Irrthum nichts Anderes, als eine unrichtige Aeusserung der sich regenden Wahrheit. Ohne das Streben nach dieser wäre jener nicht möglich. Hat sich daher die Unrichtigkeit dadurch selbst aufgehoben, dass sie sich ganz entwickelt hat, so geht endlich nothwendig aus dem aufgelösten Scheine das ihm zum Grunde liegende und nun von seinen hindernden Umgebungen befreyte Wahre hervor. Es erhebt sich nothwendig das Unwandelbare, wenn das Wandelbare, wodurch jenes niedergedrückt wurde, vorübergegangen ist.

2.

2.

Genau genommen besteht der Irrthum gewöhnlich nur in einer unrichtigen *Bezeichnung* des Wahren. Die unbestimmte Ahnung will sich in einem bestimmten Begriffe und Worte abdrücken, wird aber dabey von irgend einem fehlerhaften Raisonnement, oder was ungleich schlimmer ist, von irgend einer geheimen Neigung irregeleitet, und spricht sich so anders aus, als sie sich aussprechen wollte. Bey genauerer Ansicht findet sie sich aber alsdann da nicht wieder, wo sie sich doch abgedrückt zu haben glaubte, und versucht einen neuen Abdruck, der oft nicht glücklicher ausfällt. Hat sie endlich alle Arten dieser unrichtigen Abdrücke durchversucht, so geht ihr durch die geschlossene bestimmte Einsicht dessen, *was sie nicht ist*, nun die beginnende bestimmte Einsicht dessen auf, *was sie ist*. Sie regt und rüstet sich also bestimmt und kräftig zu ihrem richtigen befriedigenden Abdrucke.

3.

Dieser Uebergang der sich selbst verkennenden Wahrheit von dem unrichtigen Abdrucke, der sie vor ihr selbst verbirgt, zu dem richtigen, der sie ihr selbst wieder zeigt und sichert, kündiget sich immer auch durch äussere Ereignisse an. Der Irrthum wird vor seiner gänzlichen Auflösung immer erst ungeheuer und (konsequent angewandt) zerstörend für jedes bessere geistige Leben. Er durchbricht keck jede Regel des Wahren, und trit wild jede Regung des Guten

nie-

nieder, und wirft so Wahres und Falsches in ein alles verschlingendes Nichts, und Edles und Unedles in eine ekelhafte chaotische Gährung blinder Triebe zusammen. *Unordnung* im Denken und im Wollen bezeichnet ja jeden seiner Schritte, also *gänzliche Anarchie* seine Ankunft bey seinem Ziele, welches ist — Selbst-Zerstörung.

4.

Die Philosophie (der Schule) befindet sich gegenwärtig in diesem Falle. Aeussere und innere Ereignisse kündigen für sie jetzt eine vollständige Umwandlung, versteht sich ihres Ausdrucks durch Begriff und Wort, eine Umwandlung zu ihrem Vortheil, d. i. ihren Uebergang zu einem richtigen sie selbst befriedigend darstellenden Ausdruck an.

5.

Noch nie war die auf dem philosophischen Felde mögliche Anarchie so vollständig, als jetzt. Jetzt sind, die Sache in ihrer *strengen Konsequenz und nur in der Theorie* genommen, alle intellektuellen und moralischen Bande gesprengt. Alle bisherigen Wahrheiten sind von ihren Plätzen herabgerissen, und zu ihrer allgemeinen Vernichtung auf einer gemeinschaftlichen Brandstätte angehäuft. Eine einzige, die unfruchtbarste von allen, steht noch da, und herrschet über das weite und todte Nichts. Alle bisherigen Tugenden sind ihrer Würden, als die höchsten

schönsten Regungen der Vernunft entsetzet, und müssen nun dem blinden Streben in die leere Unendlichkeit hinein, als einem höhern schönern Streben huldigen. Moralität und Legalität sind beide gleichviel, d. i. gleichwenig werth. Ueber beide hinaus liegt ein ungleich Kostbareres, das einzige Kostbare, genannt Trefflichkeit, oder auch Kraftgefühl, und Kraftäusserung. Alles Uebrige taugt an sich Nichts.

6.

Die Revolution hat also ihren Gipfel erreicht. Bey allen frühern Gährungen wurden die Gedanken und Gesinnungen der Menschheit höchstens *insgesammt erschüttert* und nur *einige gestürzt.* Jetzt sind sie alle aus ihren Stellen herausgeschleudert, und in ein allgemeines Chaos zusammengeworfen. Einst wurde selbst im grössten Gedränge wenigstens die Logik verschont. Jetzt ist auch diese als eine Chimäre der grossen Verdammungs - Masse übergeben. Einst wurde selbst im grössten Gedränge wenigstens die Vernunft, und diese wenigstens von der Philosophie geachtet. Jetzt wird auch diese von dieser gehöhnt. Die Philosophie selbst erhebt jetzt ihre Stimme gegen die Vernunft, als gegen eine eitle Kraft, und preisst dafür die stärkere Phantasie als die einzige an, die im Stande ist, uns zum Urwahren emporzutragen. Einst ward selbst im lebhaftesten Kampfe noch mit einiger Nüchternheit, und wenn auch mittels Sophismen, doch immer mit oft sehr scharfsinnigen Gründen gefochten.

Jetzt

Jetzt ficht man in einer Art anhaltender, geistiger Berauschung mit wilder Wuth durch ausgesuchte oft gräuliche Beschimpfungen. An die Stelle der einst kältern Sophisterey ist jetzt ein glühender Fanatism für Philosopheme getreten.

7.

Es ist indess ganz in der Ordnung, dass sich die Revolution auch hier auf dem philosophischen, wie z. B. auf dem politischen Felde, schon für die neue Schöpfung, die durch sie erst werden soll, selbst hält. Der Kurzsichtigkeit und der Leidenschaft, den beiden Elementen aller Revolutionen, ist kein anderes Urtheil über sich selbst möglich. Im lebhaften, aber unbestimmten Gefühle der Nothwendigkeit einer Verbesserung der alten Ordnung der Dinge, sehen sie mit ihrer an das blosse Merkmahl der Umänderung gefesselten Aufmerksamkeit in jedem *anderen* Zustande auch schon gleich den *besseren*, und vergessen dabey, dass die durch ihre Revolution zu tilgende alte Unordnung vor der Hand noch nichts weiseres sey, als die Vollendung dieser Unordnung, und dass also erst nach der dadurch eingeleiteten Selbstauflösung des Alten die neue Ordnung eintreten könne.

Die revolutionairste Parthey muss sich nothwendig am gewaltigsten für die beginnende neue Generation halten. Um die Parallelle mit den politischen Ereignissen unserer Tage fortzusetzen. Welche unter den Kämpfern in Frankreich zweifelten wohl weniger an der vollständigsten Aechtheit ihrer bürgerlichen Wiedergeburt, als die Schreckens-Männer?

8.

Die *innere* Beschaffenheit der gegenwärtigen (Schul-) Philosophie kündiget ihre bevorstehende Umwandlung nicht weniger an, als ihr äusserer Zustand. Der Verstand hat sich nun vollends ausgesprochen, und kann also die Vernunft durch keine neue Art von Täuschung mehr hindern, endlich auch bestimmt und kräftig zur Sprache zu kommen. Es sind, wie wir fanden, vier Hauptarten von wahren oder vermeintlichen Auflösungen der philosophischen Aufgabe möglich, drey für den Verstand, und eine für die Vernunft. Der Verstand hat seine drey ausversucht.

9.

Der Verstand sprach sich vorzüglich in seinem letzten neuesten Versuche am vollsten aus. In den vorgehenden stellte er sich nur von der einen oder andern Seite ganz dar, kam also nur in einer seiner beiden Richtungen bey dem *Nichts* an, und gelangte alsdann in der andern durch Inkonsequenz immer wieder zu einem *Etwas*. Jetzt aber trat er vollständig aus sich heraus, und stand alsdann bey dem in aller Hinsicht *vollendeten Nichts*.

10.

Er gelangte nun zum *Nichts des Kopfes*. Er glaubte zwar, bey dem ersten *Urwahren*, bey der reinen *Idee* angekommen zu seyn. Er war aber nur bey dem ersten *Urschein*, bey dem reinen *Worte* angekom-

kommen. Er war nähmlich hinausgekommen über alle Natur, und über alle Gottheit zur reinen Null des Wissens. Er sah vor sich keine andere Natur mehr, als die zugleich Gottheit, und keine andere Gottheit, als die zugleich Natur wäre. Er sah also nur mehr eine Natur, die auch Nicht-Natur, und eine Gottheit, die auch Nicht-Gottheit ist, d. i. er sah nur mehr seine eigene ihm als Etwas erscheinende Verblendung.

11.

Er kam zum *Nichts des Herzens*. Er wähnte zwar, das *höchste*, und, wie er's nannte, auch *heiligste Ziel* des Handelns ergriffen zu haben. Er hatte aber nur den *leersten*, *werthlosesten Mangel*, die *reinste Zwecklosigkeit* ergriffen. Er befand sich in den Armen einer Sinnlichkeit, die zugleich Sittlichkeit, und einer Sittlichkeit, die zugleich Sinnlichkeit seyn wollte, also in den Armen einer Sinnlichkeit, die auch Nicht-Sinnlichkeit, und einer Sittlichkeit, die auch Nicht-Sittlichkeit ist, d. i. in den Armen seines eigenen Traums.

12.

Er war angekommen bey der Mystik, denn irgendwo musste er endlich doch ankommen und bleiben. Er konnte zwar sein eigenes Verdammungs-Vernichtungs-Urtheil *aussprechen*, aber nicht *exequiren*. Er musste sich wenigstens einbilden, noch zu seyn,

wenn

wenn er schon wirklich nicht mehr war. Er sah also zwar eigentlich Nichts mehr, und leitete oder bewegte auch eigentlich nicht mehr. Er liess aber seine Schwester, die Phantasie, anstatt seiner schauen und leiten oder bewegen. Und so entstand alsdann die Anschauung, die nur sich selbst anschaute, und das Streben, das nur immer tiefer in sich selbst hineinstrebte, je mehr es bemüht war, aus sich selbst in das blaue und schwarze Unendliche hinauszustreben, d. i. es entstand der theoretische und praktische Mysticism, versteht sich nicht von der sanften, fühlenden, sondern von der wilden, träumenden Art.

13.

Die Philosophie (der Schule) befindet sich also nun durch das vollends ausgesponnene Raisonnement des Verstandes am *Ausgange des Labyrinthes*, in welchem sie durch ihn auf diese Art immer herumgeführt wurde. Sie befindet sich aber eben dadurch zugleich auch *am Eingange des bodenlosen Nichts*, und ist, wenn sie seiner Leitung allein noch ferner folgt, in der unvermeidlichen Nothwendigkeit, in die leeren, unermesslichen Abgründe der rohern Mystik zu versinken.

Sie hat verlohren jedes *Objekt* und jedes *Subjekt*, und es bleibt ihr einzig und allein noch übrig das blosse „*Ist*" (die blosse Kopula des Urtheils). Also für ihr ganzes Wissen und Wollen bleibt ihr nichts weiters übrig, als die leere, reine, trockene „*Istheit*." Was kann sie anders anfangen, als sich die schauerliche

Ein-

Einöde der allgemeinen Verwesungs - Gruft durch Phantasmen bevölkern zu lassen.

Jakobi, dieser grosse, geistvolle Denker, sagte den ganzen Gang, den der Kriticism, an den leidigen *Buchstab* gefesselt, nehmen würde, lange vor. Allein der grosse Haufe in allen Klassen kann und will sein Schicksal immer nicht *vorhersehen*, sondern nur *erfahren*. Jakobi hatte Unrecht, bis ihm die Zeit Recht gab. Diese Vorherverkündigung Jakobi's ist zu merkwürdig, um hier nicht im Wesentlichen ganz berührt zu werden.

Er behauptete und bewiess, dass dem Kriticism, wie er in Kants *konsequentem Buchstabe* dalag, jedes Objekt (jede objektive Realität) verschwinden müsse. Allein er hatte Unrecht, bis *Fichte* kam, und diese Behauptung sammt Beweiss in einem ausführlichen Systeme hinstellte, aber auch den Trost anfügte, dass in dem noch vorhandenen Subjekte schon ein hinlänglicher Ersatz für den gehabten Verlust übrig bleibe. Jakobi behauptete und bewiess nun gegen Fichte, dass so fortgefahren auch jedes Subjekt (jede subjektive Realität) verschwinden müsse, und nur das „*Ist*“ oder die Kopula als einzige Realität übrig bleiben könne. Allein er hatte wieder Unrecht, bis *Schelling* auftrat, und dieselbe Behauptung ebenfalls wieder in einem ausführlichen Systeme wiederholte. Nun tritt Jakobi gleichfalls gegen Schelling auf, und behauptet und beweisst, dass so endlich alle Realität ohne Ausnahme verschwinden müsse, sowohl die niedere, als die höhere, oder wie er sich kräftig ausdrückt, „*sowohl die Natur, als das dumme Ding jenseits der Natur, Gott*“ und dass in der einzig noch übrigen Identität eigentlich Nichts übrig bleibe, als ein hohles *Phantasiegebilde*, das er sehr treffend auf folgende Art zeichnet:

„Ein

„Ein doppelter Adler, mit Nahmen, Identität „des Endlichen und Unendlichen, des Zeitlichen „und Ewigen, des Seyns und Nichtseyns. Er „schwebt *„in der absoluten Mitte;“* fasst mit „dem einen seiner goldenen Schnäbel das Objekt, „mit dem andern das Subjekt; indifferenzirt im „Herunterschlingen beide, und verdauet sie in dem „alle Endlichkeit verzehrenden, das Bedingte ab„solut unbedingenden Unendlichen seiner Einge„weide zum absolut Absoluten. Doch im Grunde „und nach der *wahren* Wahrheit nimmt er eben „so wenig etwas zu sich, als er etwas von sich „giebt; er bleibet ewig nüchtern und ewig ge„sättigt; absolut Eins in ihm ist, was da frisset „und was da gefressen wird. Erzeugend ist er. „Er erzeuget aber nur seine Doppelheit, und „weil er *nothwendig* doppelt ist, so erzeuget er „sie in der That auch nicht. Weder aufwärts „noch niederwärts, weder diesseits noch jenseits „schauen seine zwey *gleichgekrönten* Häupter, son„dern, ihren absolut entgegengesetzten Richtungen „zufolge, ewig nur gerade vor sich hin, zwie„fach und einfach zugleich von der absoluten „Mitte aus. Es strecket aber, bald das eine, bald „das andere Haupt sich etwas vorwärts: Da„durch werden alle Dinge, die alle sind Dinge „des Undings, der Endlichkeit, die gesammte „Schöpfung. Der Frass entstehet so dem Fressen„den, das Fressende dem Frass. Und zu sich „selbst spricht das unendliche Doppelwesen, das „da *nicht* ist ein doppeltes: Ich bin, der ich „*Nicht* bin, und werde seyn, der ich *nie seyn* „*werde*.“

Allein Jakobi hat auch jetzt wieder Unrecht, bis ihm gleichfalls die Zeit wieder Recht geben wird.

Man sehe über diese durch Jakobi im Voraus gemachten Erfindungen des *Fichteschen* und *Schle-*

lin-

lingischen Systems — dessen *Beylage zum Gespräche über Idealism und Realism*, — *Jakobi an Fichte*, — *Ueber das Unternehmen des Kriticism, die Vernunft zu Verstande zu bringen etc.* in Reinholds Beyträgen 3tes Stück, — *Briefe als Anhang zu Schellings Lehre von Friederich Köppen.*

14.

Eben die Vollendung dieses Verhängnisses der Philosophie (der Schule) ist aber zugleich auch der Vorbothe des Aufganges eines neuern glücklichern Gestirns für sie. Im Gefühle ihrer Unvergänglichkeit nun doch so nahe an ihrem gänzlichen Untergange beginnt sie endlich mit sich selbst vollständig ins Reine zu kommen, und sich selbst endlich auch vollständig darzustellen. Sie fängt jetzt, nachdem sie sich von der *einen* ihrer Seiten immer vergeblich *aus*-versucht hat, endlich an, sich auch noch nach *ihren andern* Seiten umzusehen. Sie beginnt eine neue in der Schule noch nie so ganz versuchte *vollständigere Regung*. Der einseitige Verstand hat sich ganz dargestellt. Es trit nun die vielseitigere Vernunft auf, und macht Anstalten zu ihrer Darstellung. Man glaubte bisher in der Regel, Alles von der Spekulation allein erwarten zu können. Man kehrt nun, durch die erschöpften Täuschungen, die hier möglich sind, belehrt, von diesem Aberglauben zurück.

15.

Diese neue Regung der Philosophie äussert sich seit einiger Zeit schon sehr bestimmt. Nicht nur die ruhi-

higern Forscher, die eigentlichen Seher im Reiche der Wahrheit kündigen die neue Gestaltung, die kommen müsse, an. Selbst die phantasiereichern Denker, die blossen Spieler mit der Wahrheit, die ihr dann aber doch durch manchen glücklichen Wurf auch irgend eine wenigstens halb - richtige Aeuserung abgewinnen, selbst diese spüren schon Etwas von einer bevorstehenden Aenderung.

16.

Es ist bekannt, was für ein Unwesen nun in manchen Kreisen mit dem Verstande, als wäre er der eigentliche Erbfeind der Menschheit, getrieben wird. Man fühlt nähmlich jetzt auch da die endlich gewaltig genug hervorgetretene Unzulänglichkeit des *blossen isolirten* Verstandes - Raisonnements, weiss sich aber in der Undeutlichkeit und Unbehaglichkeit dieses Gefühls nicht anders zu retten, als dass man sich dem Unverstande in die Arme wirft, und der Welt ein Gleiches zu thun zumuthet. Die Vernunft heisst es alsdann, kann sich nur in soferne wahrhaft *vernünftig* äussern, als sie sich *unverständig* äussert.

Man sehe unter andern *Schellings und Hegels krit. Journal der Phil.* wo es z. B. heisst: „*Eine Idee ist, in soferne sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung, oder die Reflexion,* (d. i. den Verstand) *betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann.*" In demselben Journale (in einem andern Hefte) wird der Welt zu beherzigen gegeben, dass die Welt der Philosophie nothwendig eine *ganz verkehrte*

kehrte Welt, — daſs Philoſophie nur in dem Grade wahr ſey, als ſie dem *geſunden* Menſchenverſtande entgegengeſetzt ſey u. ſ. f.

17.

Es geſchehen deſswegen von dieſer Seite her von Zeit zu Zeit die ſeltſamſten Prophezeyhungen. Z. B. *Hegel* kündigt im angeführten Journale an, daſs, nachdem durch *Kant*, *Jakobi* und *Fichte* der ſpekulative Charfreytag (wie er ſich ausdrückt) in der ganzen Wahrheit und Härte ſeiner *Gottloſigkeit* wiederhergeſtellt worden iſt, aus dieſer Härte *die höchſte Totalität in ihrem ganzen Ernſt, und aus ihrem tiefſten Grunde, zugleich allumfaſſend, und in die heiterſte Freyheit ihrer Geſtalt auferſtehen kann und muſs.* — *Wagner* meldet der Wiſſenſchaft die Ankunft ihres jüngſten Tages. „*Die Wiſſenſchaft*, *ſagt er*, *hat* „*ihre Bahn geſchloſſen. Die Myſtik fängt an, den* „*Verſtand in ſeine Sphären zurückzudrängen.* — — „*Ich rede nicht ohne Götter.*“ — Selbſt *Schelling* proklamirt eine gewiſse *kryſtalhelle Myſtik* als den Gipfel aller Weisheit. Und hätte er auch dadurch nicht, und nicht durch andere eben ſo beſtimmte Erklärungen den Tod aller alten, und die Auferſtehung einer ganz neuen (nicht nur dem *Ausdrucke*, ſondern auch der *Sache* nach neuen) Philoſophie kundgethan, ſo deuteten ja alle übrigen Zurüſtungen ſchon nachdrücklich genug darauf hin, z. B. *ſein Indifferenzpunkt*, *ſeine intellektuelle Anſchauung*, *ſein ideeller Schöpfungsakt*, *ſeine philoſophiſche Konſtruktion* u. dgl.

Liegt

Liegt nun nicht allen diesen sonderbaren, verwirrten Aeusserungen ein undeutliches Vorgefühl einer nahen Umwandlung zum Grunde? Dass der Ausdruck nicht richtiger ist, ist eine Folge der Neuheit des sich selbst noch fremden Gefühls und der dabey begreiflichermassen sehr geschäftigen Phantasie, wodurch in der ersten Freude über die neue Aussicht diese Fremdheit noch mehr erhöht, und noch länger unterhalten wird.

18.

Aber auch die ruhigern Denker unserer Zeit verkünden die bevorstehende Aenderung schon seit geraumer Zeit und immer bestimmter. Schon *Kant* wollte, wenn man mehr auf die Tendenz seines Geistes, als seines Buchstabs sieht, nicht so fast die Philosophie selbst aufgestellt, als nur den Weg angezeigt haben, auf welchem sie sich endlich immer bestimmter und vollständiger aufstellen müsse. Und dieser Weg gieng dann, wie sich zeigte, schon nicht mehr so ausschliesslich, als man bisher geglaubt hatte, nur durch den Kopf allein.

19.

Bestimmter drückte sich *Fichte* aus. „*Die prak-*
„*tische Vernunft*, sagte er, *ist die Wurzel aller Ver-*
„*nunft.*“ und: „*Was man für eine Philosophie*
„*wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch*
„*ist*; denn *ein philosophisches System ist nicht ein tod-*
„*ter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte,*

wie

„*wie es beliebte*, *sondern es ist beseelt durch die Seele* „*des Menschen*, *der es hat.*“

Man weiss, wie er sein ganzes System (*dem Geiste*) nach*) in seiner Bestimmung des Menschen aufstellte.

20.

Sogar Schelling erklärte sich in den schönern, freyern Augenblicken seines Philosophirens sehr deutlich über die neue edlere Gestaltung der Philosophie. „*Sein Zweck sey*, sagte er *im Jahre* 1796 gegen einen „seiner Recensenten, *die Philosophie von der Erlah-* „*mung zu befreyen*, *in welche sie durch die unglückli-* „*chen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der* „*Philosophie unausbleiblich fallen musste*, — *zu bewei-* „*sen*, *dass wahre Philosophie nur mit freyen* „*Handlungen beginnen könne*, *und dass abstrakte* „*Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod* „*alles Philosophirens seyen. Die Frage: von welchem* „*Grundsatze die Philosophie anfangen müsse*, *sey eines* „*freyen Mannes*, *der sich selbst fühlet*, *unwürdig.* „*Die Philosophie sey reines Produkt des* „*freyen Menschen. Der Mensch sey zum Han-* „*deln*, *und nicht zum Spekuliren gebohren*, *und es* „*müsse also sein erster Schritt in die Phi-* „*loso-*

*) Dem blossen Buchstab nach stand es freylich kalt und leer da, ein blosses Luftgebäude des Raisonnements.

„*losophie den Auftrit eines freyen We-*
„*sens verkünden* u. s. f.“ Diese schönen Blicke in das innere Wesen der Philosophie wurden aber durch seine spätern Philosopheme wieder verdunkelt. Seine jugendliche Phantasie umspann seine höhere Vernunft mit einem neuen Gewebe von blossen Schlüssen, die das beginnende Leben seiner früheren Aeusserungen wieder tödteten. Indess ist selbst sein nachfolgendes System wieder eine Wirkung des Strebens nach einer neuen lebendigern Philosophie, die da kommen soll. Er glaubt nur, der an sich todten Spekulation dieses Leben durch die blosse *Phantasie* ertheilt zu haben.

21.

Salat sprach diese höhere Grundlage aller Philosophie noch bestimmter als seine Vorgänger aus. Er foderte ausdrücklich eine *moralische* Begründung derselben. Er erklärte ausdrücklich das Intellektuelle, also auch das Spekulative bloss für das, was zum Ursprünglichen, das auf einem *ganz andern Felde* liegt, und *vor* dem Intellektuellen schon vorhanden seyn müsse, nur erst hinzukommen könne, und soll. Ihm war der Begriff oder die Spekulation nur zum Darstellen des Wahren bestimmt. Zur ersten Auffassung desselben fand er einzig einen höhern Akt hinreichend, *den Akt der freyen Ehrfurcht für das Gute und Heilige.*

22.

Selbst manche kältere, und, wie es scheint, mehr nur dem Raisonnement ergebene Denker deuteten seit Kant auf ein lebendigeres Princip hin. Ist es nicht Etwas lebendigeres, als Spekulation im gemeinen Sinne, wenn z. B. der tiefe und gründliche Forscher *Fries**) Philosophie zwar durch Spekulation zu Stande kommen läfst, aber diese Spekulation auch für das *Produkt der inneren Selbstbeobachtung* erklärt, und überdiefs noch ausdrücklich anmerket, dafs man gewöhnlich meine, es werde, um philosophiren zu können, aufser einiger *logischer* Ausbildung des Verstandes weiter keine *Kunst* erfodert u. f. f.?

Ist es nicht ebenfalls Etwas Lebendigeres als Spekulation in dem gegenwärtigen gewöhnlichen Sinne, wenn der klare und ruhige Denker *Krug* die Spekulation zwar bis zur *Vereinigung des Seyns und Wissens im Bewufstseyn* vordringen läfst, sie aber dort als bey der Gränze alles reellen Forschens stehen bleiben, und anstatt über das Bewufstseyn hinaus klettern zu lassen, *sie vielmehr in dasselbe nur tiefer eindringen heifst*, um zwar auf *Befriedigung* Verzicht zu thun, dafür aber *Beruhigung* einzuholen? u. f. f.

23.

Jakobi (der den ganzen neuen Krieg auf dem philosophischen Felde *eigentlich immer als Sieger* ehren-

*) In seinem wichtigen Werke: *Reinhold, Fichte und Schelling.*

renvoll mitmachte) wieſs am *ununterbrochenſten* auf die neue Richtung hin, welche die Philoſophie nehmen müſſe, wenn ſie glücklich ſeyn ſollte. Er machte unausgeſetzt, und mit ſeltenem Nachdrucke auf das *lebendige* Princip aufmerkſam, das bisher noch jeder Schule entſchlüpft war, und von welchem gleichwohl allein alle wirkliche Wahrheit kommen kann. Er behauptete zwar, daſs der Wohnſitz dieſes höhern, lebendigern Wahren — der Wiſſenſchaft überhaupt unzugänglich ſey, „weil der *Geiſt* keine wiſ„ſenſchaftliche Behandlung verträgt, *weil er nicht* „*Buchſtabe* werden kann. Er, der Geiſt, muſs alſo „drauſsen bleiben vor den Thoren ſeiner *Wiſſenſchaft*; „wo ſie iſt, darf *Er Selbſt* nicht ſeyn. Darum buch„ſtabieret, wer den Geiſt zu buchſtabieren wähnt, „zuverläſsig etwas anderes, wiſſentlich oder unwiſſent„lich. Mit anderen Worten: Wir vertilgen nothwen„dig den Geiſt, indem wir ihn in Buchſtaben zu ver„wandeln ſtreben, und der ſich für den Geiſt ausge„bende Buchſtabe *lügt*. Er lügt, denn es iſt nie der „*Buchſtabe des Geiſtes*, was ſich dieſen Nahmen bey„legt; es iſt, von dieſer Seite angeſehen, lauter Be„trug damit, denn der wahrhafte Geiſt hat keinen „Buchſtaben." Allein Jakobi konnte dieſes nur in der Konſequenz ſeines Begriffes, und nur von der Wiſſenſchaft im gemeinen Sinne, in welchem ſie ausſchlieſslich der Spekulation angehört, behauptet haben. Er gieng ja doch ſelbſt alle die verſchiedenen Verſuche höherer Wahrheit, beſonders die ſeiner Zeit, prüfend durch. Ein Beweiſs, daſs aus ihm ein gehei-

mer

mer Glaube, „es könne ſich in ihnen doch eine Spur des Wahren offenbaren," beywohnte. Daſs ſeinem hohen Sinne, vor welchem die Wahrheit mit ſo lebendiger Heiligkeit ſtand, keiner dieſer (in gemeiner Bedeutung wiſſenſchaftlichen) Verſuche genügte, das iſt ſehr begreiflich. Daſs ihm aber irgend ein neuer, der in höherem Sinne wiſſenſchaftlich wäre, endlich doch im Weſentlichen genügen würde, und daſs er an der Möglichkeit eines ſolchen nicht verzweifelte, weil er ihn in den Anſtrengungen Anderer ſuchte, und in ſeinen eigenen eigentlich ſchon beſaſs, das leuchtet nicht weniger ein.

24.

Köppen, der Freund Jakobi's, äuſserte ſich in demſelben lebendigen Geiſte ſeines Freundes, z. B. in Reinhold's Beyträgen 3ten H. „*Freyes unſterbliches* „*Weſen, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung,* „*Liebe, wie kann der Buchſtabe deiner philoſo-* „*phirenden Vernunft dich ſtärker lehren, was du im* „*Allerheiligſten deiner Seele lebendiger glaubſt, hoffeſt,* „*weiſst: Walten — des Unendlichen über dir,* „*Tugend aus Freyheit, und ewiges Leben.* „*Glückſeligkeit iſt nur der Rauch des nie verſiegenden* „*Feuers, welches unſere Bruſt durchglüht; morali-* „*ſches Geſetz nur die für ſich ſelbſt leere* „*Schaale der Frucht; Religionsphiloſo-* „*phie nur ein Zeugniſs der im Menſchen* „*gefundenen Religion. Der gottgeſchaf-* „*fene Geiſt zündet jenes Feuer, wirket*

„*die Frucht, und schauet mit angebornem* „*Auge den Schöpfer.*“ Und in *Schellings Lehre* etc.: „*Soll die Menschheit sich retten von dem Zu-* „*stande völliger Erschlaffung, in welchem sie mit der* „*Frucht ihres Zeitgeistes, dem Nichilismus, versinkt;* „*soll sie genesen von dem allmähligen Absterben jegli-* „*cher Lebenskraft; soll sie nicht gemordet in der* „*Nacht, die keine Nacht mehr ist, weil sie nimmer ein* „*Tag erhellt, dereinst vermodern in dem Grabe aller* „*Tugenden, so muss sie aufgeben die Konkrescenz des* „*Guten und Bösen, Gottes und des Nichts, der Frey-* „*heit und der Nothwendigkeit. Nur Etwas beseelt* „*und begeistert den Menschen; das Nichts läst ihn* „*hohl, entgeistert ihn. Mit Begeisterung er-* „*wacht in uns die Fülle des Lebens, wir* „*streben empor zu höherer Würde, und entfliehen der* „*öden Leere. — — Für die Todten ist keine* „*Schrift und Rede, sondern für die Le-* „*bendigen* u. s. f.“

25.

Ist es nicht derselbe Drang nach einer vollständigern und lebendigern Philosophie, was *Bouterwek* nöthigt, den philosophischen Scheidungsprocess, durch welchen in unserm Bewusstseyn das Bleibende vom Veränderlichen u. s. w. abgelöst werden soll, einen *virtuellen*, und nicht bloss *logischen* zu nennen, und auszurufen: „*Mit sich selbst, mit dem lebendigen Ge-* „*triebe seiner Vorstellungen* (nur der Vorstellungen?) „*nicht mit todten Formeln und Heischesätzen hat es*

„der

„*der Mensch zu thun, der das Räthsel seines Daseyns*
„*zu lösen unternimmt, das heisst, der wirklich, nicht*
„*bloss dem Scheine und der Methode nach, philosophirt.*"
Ist es also nicht derselbe Drang nach einer geistvollen Philosophie, der ihn in der Ueberzeugung, dass das angeführte lebendige Getriebe unter dem Messer der blossen Spekulation immer ersterben müsse, nöthiget, eine Wissenschaft einer völligen *spekulativen Resignation* aufzustellen, und zur Ergreifung des dem Messer entfliehenden Lebens ein anderes Werkzeug vorzuschlagen?

26.

Ist es nicht ebenfalls derselbe schöne Drang, der einen *Bardili* und *Reinhold* (den *Reinen* und *Holden*, wie ihn Jakobi nennt) nöthiget, die grosse Aufgabe zwar wieder durch *blosses reines Denken* *) zu lösen, aber dieses Denken auch in einem *ganz neuen lebendigern und belebendern Sinne* zu nehmen, als es jemahls zuvor genommen wurde?

27.

Kündigen nicht auch *Rükert* und *Weiss* dasselbe Gefühl der Nothwendigkeit eines lebendigern Philosophirens an, wenn sie alles *Theoretisiren für Thorheit, und nur das Praktische für Weisheit erklären?*

*) Wir werden dieses Denken in der Folge wieder zu berühren Gelegenheit bekommen.

28.

Und was ist es, was erst neuerlich einen *Eschenmaier* zur Apostasie von der philosophischen Kirche, zu der er sich bisher bekannte, hinzudrängen begann? Was ist es, was ihn antrieb, eine *Nicht-Philosophie über die Philosophie hinaufzubauen?* Würde er ein höheres Stockwerk aufzuführen versucht haben, wenn er in dem unteren genug Licht und Leben gefunden hätte?

29.

Am bestimmtesten, und (wiewohl nur in einer Skizze) doch im Wesentlichen auch am vollständigsten sprach ein Ungenannter das Bedürfniss und die erste Regung einer neuen lebendigen Philosophie aus — in *Bouterweks Museum 2ten Heft.* (Aphorismen über das Absolute etc.) Er zeichnet mit einigen wenigen Zügen die bisherigen (Schul-) Philosophien, wovon, wie er sagt, die eine das Objektive, die andere das Subjektive als Absolutes aufstellte, und, als keine die Probe bestand, endlich *eine dritte Objektives und Subjektives zusammenlöthete.* Er entwirft ferner ebenfalls nur mit einigen wenigen Zügen das Bild der neuen (versteht sich — vorzüglich nur für die Schule neuen) Philosophie. Er bestimmt nähmlich die Idee des Absoluten, den Weg dazu, und das Verhältniss des Absoluten zum Relativen, Alles mit einer neuen lebendigeren Kraft, und drückt sich da unter Andern so aus: „*Zum Göttlichen, und wahrhaft Wahren führt keine*

„*Vor-*

„Vorstellung, und deren Zergliederung, und „eben so wenig auch die Verbindung mehrerer „Vorstellungen, oder ein Schluss, und ein Rai- „sonnement, sondern man lernt es nur durch un- „mittelbare Beschäftigung, und durch „die innigste Vereinigung mit dem- „selben finden u. s. f."

30.

Es ist also auf dem Gebiethe der Philosophie unläugbar ein neuer höherer Geist rege, der sich nicht mehr in die Fesseln des blossen Raisonnements schlagen lassen, sondern der frey wandeln will, um Leben zu geben, und zu geniessen. Es ist unläugbar eine neue (Schul-) Philosophie im Erwachen, eine lebendigere, als die *bisher immer todtgebohrne Tochter der Spekulation* war. Bisher hatten sich die Schule, und die bessere, gebildetere Welt so in die Weisheit getheilt, dass diese den Geist für sich behielt, und jener gewöhnlich nur den Kadaver überliess zur künstlichen oft wunderbaren Anatomirung. Nun soll es, wie man sieht, anders werden. Nun fragt auch die Schule nach demselben Geiste, der in dem wirklichen höhern Leben lebet und belebet.

II.

Gemeinschaftliches Gebrechen und Resultat der bisherigen (Schul-) Versuche.

31.

Wie kann nun aber auch die Schule zum Besitze dessen gelangen, was die bessere Welt schon immer besass? Wie kann auch ihr der Geist dessen werden, wovon ihr schon mancher, aber immer noch nicht ganz befriedigender Ausdruck geworden ist?

Sie muss sich vor Allem in ihrem ganzen bisherigen *Verfahren* selbst prüfen.

Dieses Verfahren war sich bisher im Ganzen sehr entgegengesetzt. Haben alle diese entgegengesetzten Zweige ein gemeinschaftliches Gebrechen, so ist dieses das *Grundgebrechen* des ganzen Verfahrens, und es öfnet sich mit seiner Entfernung zugleich nothwendig eine Aussicht auf eine schönere Zukunft. Die Schule lernt an ihm dasjenige kennen, was sie, um künftig glücklicher zu seyn, zu *meiden* hat.

Tragen aber auch alle diese Zweige ungeachtet ihrer Verschiedenheit doch eine gemeinschaftliche Frucht, so deutet diese auf eine bey aller äussern Verschiedenheit doch noch obwaltende Gleichheit einer innern geheimen *Kraft* hin, derer stärkere Benützung ebenfalls, wie die zuvor bemerkte Entfernung, auf eine

schönere Zukunft führen muſs. Die Schule lernt an ihr dasjenige kennen, was ſie, um künftig glücklicher zu ſeyn, *thun* muſs.

32.

Alle die verſchiedenen Verſuche, welche bisher unternommen wurden, laſſen ſich (nach 46. 47. 48. des erſten negativen Theils) unter die Rubrike von *theoretiſchen* oder ſpekulativen, und *myſtiſchen* oder praktiſchen (die *letzten leidender oder thätiger Art*) bringen.

Was iſt ihnen allen gemeinſchaftlich? Die *ſpekulativen* erwarten ihr ganzes Heil von der Anſtrengung des *Erkenntniſs-Vermögens*, eigentlich des höchſten Beſtandtheils derſelben, der Denkkraft im weiten Sinne. Vom *Gefühl*- und *Begehrungs-Vermögen* hoffen ſie genau genommen Nichts. Dieſe müſſen nach ihnen nur abwarten, was jenes über ſie entſcheidet. Dieſe ſind alſo von der Führung des Entſcheidungsproceſſes ſelbſt ausgeſchloſſen.

Die *myſtiſchen* Verſuche thun das Gegentheil. Sie erwarten ihr ganzes Heil vom *Gefühl- und Begehrungs-Vermögen*, und ſchlieſsen das *Erkenntniſs-Vermögen*, die höhere, ſpekulirende Denkkraft aus. Nach ihnen muſs ſich die Denkkraft die Ausſprüche des Gefühls und des Willens unbedingt gefallen laſſen, ohne auch mit zu Gerichte ſitzen zu dürfen.

33.

Das Gemeinschaftliche in der Anstrengung aller Versuche besteht also darin, *dass sie insgesammt die eine oder andere unserer höhern geistigen Kräfte ausschliessen.*

34.

Keiner dieser Versuche löst die grosse Aufgabe der Philosophie ganz auf. Keiner stellt in seiner ganzen Konsequenz genommen jene grosse allumfassende Einheit in uns her, welche alle Selbstentzweyung aufzuheben im Stande ist. Die *spekulativen* Versuche lassen das *Herz;* die *mystischen* den *Kopf* unbefriedigt.

35.

Dieser Mangel an Befriedigung des einen oder andern Theils ist die nothwendige Folge des jedesmahligen Versuches. Der Kopf kann zunächst nur für sich Rath schaffen, und so kann auch das Herz zunächst nur für sich sorgen. Der spekulative Versuch strengt aber, wenigstens soviel an ihm liegt, nur den Kopf; der mystische nur das Herz an. Jeder gelangt also, wenigstens in soferne er sich seiner bewusst und konsequent ist, nur zur Befriedigung für seine in Thätigkeit gesetzte Kraft.

36.

Das zuvor bemerkte Ausschliessen der einen oder andern Kraft ist daher Einseitigkeit, ist fehlerhaft, ist

das allen bisherigen Versuchen gemeinschaftliche Gebrechen, welchem jeder neue, um glücklicher zu seyn, auszuweichen hat.

Kein Versuch, der volle Befriedigung verschaffen soll, soll nur Eine unserer höheren geistigen Kräfte aufbiethen.

37.

Die Wirkung, die bisher am Ende da stand, war zwar nie ganz befriedigend. Sie war aber doch auch nie ganz unbefriedigend. Es fand sich nähmlich zwar nie der ganze innere eigentliche Mensch, aber doch entweder sein Kopf, oder sein Herz befriedigt.

38.

Selbst derjenige Bestandtheil des Menschen, welcher jedes Mahl unbefriedigt blieb, blieb es nie ganz. Es gieng bey keinem spekulativen Versuche das Herz, bey keinem mystischen der Kopf ganz leer aus. Immer ward auch dem einen oder andern, wenigstens durch irgend eine Inkonsequenz, durch einen Zufall u. d. gl. doch Etwas von einer Befriedigung zu Theil. Immer both sich am Ende dem Herzen doch auch Etwas zu lieben, oder zu achten, — und dem Kopfe doch auch noch Etwas zu denken an.

39.

Es konnte sich nie eine einzige Seite des innern höheren Menschen allein regen. Die Regung, die in

der

der einen entstand, musste sich immer auch allen übrigen mehr oder weniger mittheilen. Die Menschheit ist ein lebendiger Organism, in welchem immer das ganze vielfach ineinander verschlungene Leben in allen seinen Theilen zugleich wirkt. Zittert doch im todten Instrumente nie eine Saite ganz allein!

Wenn also gleich der eine philosophische Versuch, soviel an ihm lag, das Herz, der andere den Kopf ausschloss, so wirkte demungeachtet im ersten Falle doch auch jenes, und im zweyten doch auch dieser wenigstens insgeheim, obgleich unter dieser Bedrückung nicht gehörig mit, und es gab also jedes Mahl für jeden Bestandtheil wenigstens einige Befriedigung.

40.

Das ganze Resultat jedes Versuches war daher, wie man sieht, immer zusammengesetzt aus einem offenen durch Konsequenz erhaltenen, und aus einem geheimen durch Inkonsequenz bewirkten Bestandtheile. Wir müssen, um zur Bestimmtheit unserer Ueberzeugungen zu gelangen, jedem Versuche die Art seiner Zusammensetzung angeben.

41.

Der *spekulative* Versuch befriedigte mehr den Kopf, als das Herz. Dem Kopf ist es aber zunächst nur um den *Ausdruck* des Geistes und nicht schon um diesen selbst zu thun. Dieser Geist selbst kann eigentlich und anhaltend nur in den wärmern Gefilden des Herzens

ge-

gedeihen. In den kältern des Kopfes kann er jedes Mahl nur uneigentlich und vorübergehend erſcheinen; denn um da aufzutreten, bedarf er eines Körpers, genannt „Ausdruck." Er bedarf da des Wortes und des Begriffes, welche im Grunde nur verhüllende und wandelbare Umgebungen, hier aber doch nun ein Mahl unentbehrlich ſind.

Der ſpekulative Verſuch lieferte alſo am Ende mehr nur Ausdruck (Begriff und Wort), als Geiſt.

42.

Das Miſsverhältniſs des Ausdrucks zum Geiſte nahm mit dem Grade der Spekulation, und der bisher damit unzertrennlichen Ausſchlieſsung des Gefühles und der Willensthätigkeit zu. Es wurde immer mehr Ausdruck, und immer weniger Geiſt.

Der ſpekulativſte konſequente Verſuch lieferte am Ende das Maximum von Ausdruck, und das Minimum von Geiſt — einen unendlichen Ausdruck, und die Null von Geiſt.

Sein Reſultat war eigentlich, wie ſchon früher angemerkt wurde, das *reine* (bloſse) Wort ohne allen höheren, eigentlichen Geiſt. Freylich hatte bey ihm die Phantaſie den freyeſten unermeſslichſten Spielraum, und da die Regungen der Phantaſie ihrer Unruhe wegen auch ein Leben, etwas Geiſtiges, zu verrathen ſcheinen, ſo iſt es begreiflich, wie ſich dieſer im eigentlichen höheren Sinne *geiſtloſeſte* Verſuch für den *geiſtvollſten* halten konnte, und bey der ihm vorzüglich eigenthümlichen Selbſtverwirrung halten muſste.

43.

43.

Der *mystische* Versuch befriedigte mehr das Herz, als den Kopf. Dem Herzen ist es zunächst nur um den *Geist*, und nicht um den Ausdruck zu thun. Ihm liegt Alles an dem inneren Leben, und Nichts an dem Begriffe oder Worte, in welchem sich dieses Leben darstellen soll.

Der mystische Versuch lieferte daher mehr Geist als Ausdruck (als Begriff und Wort).

44.

Das Missverhältniss des Geistes zum Ausdrucke wuchs auch hier mit dem Grade der blossen Willensthätigkeit, und vorzüglich des blossen Gefühles, und der damit bisher ebenfalls unzertrennlichen Ausschliessung der Denkkraft. Es wurde hier immer mehr Geist und immer weniger Ausdruck.

Der mystischste konsequente Versuch lieferte am Ende das Maximum von Geist, und das Minimum von Ausdruck, lauteren Geist, und die Null von Ausdruck.

Sein Resultat war eigentlich die *reine* (blosse) *Vision* ohne allen Begriff und ohne alles Wort. Auch bey ihm hatte die Phantasie freyen durch keine bestimmte *deutliche* Schranken begränzten Spielraum, und es ist, da die Phantasie alles will und alles kann, wieder begreiflich, wie dieser Versuch, welcher seiner innern wahren Natur nach der *in sich verschlossenste* Versuch ist, doch auch, besonders wenn er ein blosser Gefühls-Versuch, also von der leidenden Gattung ist, zugleich der

ausser

ausser sich thätigste, bekehrsüchtigste u. d. gl. werden könne. Es ist begreiflich, wie er seine Begriffe, obwohl er konsequent genommen selbst keine hat, doch überall aufdringen zu wollen im Stande sey.

45.

Die allen bisherigen Versuchen bey aller ihrer Verschiedenheit gemeinschaftliche Frucht ist also ein *unverhältnissmässiges Gemische von Ausdruck und Geist.* Zwar herrschte darin der eine oder der andere oft in einem so ungemeinen Grade vor, dass dieser eigentlich ganz allein vorhanden zu seyn schien. Allein der andere war dann doch auch immer wenigstens noch in irgend einem Fragmente vorhanden. Die zum Grunde liegende Ahnung, dass beyde nothwendig seyen, zwang selbst da, wo die Null des einen eingetreten zu seyn schien, immer auch noch Etwas von dem andern ab. Bey der *reinen* Null hätte die ganze Ahnung schweigen, also die ganze hiehergehörige Erscheinung sowohl des Geistes, als des Ausdruckes unterbleiben müssen. Deswegen gab es noch keine Spekulation, die gar nicht fühlte und handelte, und keine Mystik, die gar nicht dachte und sprach.

46.

Das wahre Resultat soll aber eine *verhältnissmässige Verbindung des Geistes mit dem Ausdrucke*, soll also keine Begünstigung des Einen auf Kosten des Anderen, sondern das möglichst-vollständigste Gleichgewicht von beyden seyn.

47.

Das Gleichgewicht der Beyträge in der Wirkung hängt von dem Gleichgewichte der beytragenden Ursachen ab. Die Denkkraft, die Spekulation liefert den Ausdruck; das Gefühl und die Willensthätigkeit aber den Geist.

Jeder Versuch also, welcher ganze Befriedigung verschaffen will, soll alle unsere höheren geistigen Kräfte und alle in gleichem Grade aufbiethen.

Vorläufig ergiebt sich aus der Ansicht des bisherigen Zustandes von Philosophie nur dieser *Wink*, für die Einleitung eines neuen. Die *gründlichere und ausführlichere Ueberzeugung* von der Nothwendigkeit der Anstrengung aller drey genannten Geistes- Kräfte kann erst im Verfolge der Untersuchung eintreten. Der vorläufige Wink ist nur ein Fingerzeig der *Erfahrung*. Er muss aber auch noch durch einen Ausspruch der *Vernunft* bestätiget und näher bestimmt werden.

III.

Blicke in die Organisation des menschlichen Geistes.

48.

Ehe man in irgend einem Fache auf reelle und nicht bloss logische Wahrheit ausgeht, muss man, um nicht vergeblich auszugehen, zuvor auf sich selbst blicken, und diejenige Kraft in sich prüfen, mit welcher man sich der Wahrheit bemeistern will.

Wo ist diese Selbstprüfung nöthiger, als auf dem philosophischen Gebiethe, auf welchem die Wahrheit, die erobert werden soll, die höchste ist, also die Kraft dazu die grösste seyn muss?

49.

Die Wahrheit auf dem philosophischen Gebiethe ist nicht nur die höchste, sondern auch die umfassendste. Man hat also die berührte Kraft nicht nur von der einen oder andern Seite, sondern in ihrem ganzen Umfange zu prüfen.

50.

Diese Kraft in uns wird gewöhnlich unser Geist (unsere Seele, unser Gemüth) genannt. Es ist also das, was Geist heisst, und es ist dieses ganz, nähmlich in allen seinen Hauptrücksichten zu prüfen. Es ist die voll-

vollständige Organisation unsers innern Lebens in allen seinen *Hauptrichtungen* zu untersuchen.

51.

Durch den Ausdruck „Geist" wird hier, wie man sieht, nur überhaupt das Princip unsers inneren Lebens bezeichnet. Ohne in die Bestimmung der *weniger wesentlichen* Merkmahle dessen, was Geist genannt wird, einzugehen, sollen damit nur seine *wesentlichsten* angedeutet werden. Ohne nähmlich Etwas über seine Einfachheit oder Zusammensetzung u. d. gl. zu bestimmen, soll damit nur seine Selbstthätigkeit u. s. f. angezeigt werden.

52.

Dieses Princip unsers inneren Lebens nun *erkennt*, *fühlt*, *begehrt*, und stellt sich daher als Erkenntniss - Gefühl - und Begehrungs - Vermögen dar. Wir haben also die Beschaffenheit unsers Erkenntniss - Gefühl - und Begehrungs - Vermögen zu untersuchen.

53.

Ob diese drey Vermögen drey verschiedene Aeste eines einzigen Grundstammes, oder nur drey verschiedene Seiten eines ganzen ästelosen Stammes überhaupt, ob sie also in ihrer Wurzel verbundene, in ihrer Fortsetzung aber getrennte Kräfte, oder nur Akte, Funktionen einer einzigen Kraft sind, das ist für sie, und für uns weniger wesentlich, als dieses, was sie, sie mögen übrigens seyn, was man will, zu leisten im

Stande

Stande sind. Wir haben also zu untersuchen, was sie leisten können.

In jedem Falle ist diese letzte Untersuchung vor Allem nothwendig. Soll es ja die erste auch noch seyn, so kann sie wenigstens erst nach dieser zweyten vorgenommen werden.

54.

Bey einer Untersuchung kann es entweder nur *um das Wesen des zu Untersuchenden überhaupt*, oder auch *um die ausführliche Entwickelung der aus dem Wesen hervorgehenden einzelnen Merkmahle*, und der darauf gegründeten einzelnen Gesetze u. s. f. zu thun seyn. Hier, wo es sich nur um die *Hauptsache* allein frägt, kann auch nur die nähere Bestimmung des *Hauptwesens* allein nöthig seyn.

55.

Uebrigens ist aber dieses *Hauptwesen* irgend eines Gegenstandes nicht ganz bestimmbar, wenn nicht auch sein *Hauptverhältniss* bestimmt wird. Es ist also von jedem der zuvor berührten Gegenstände unserer Untersuchung ausser seiner wesentlichen inneren Beschaffenheit auch noch seine wesentliche äussere Beziehung anzugeben.

A.

Was vermag die Empfindung?

56.

So wie ſich der Geiſt *überhaupt* von zwey einander ſehr entgegengeſetzten Seiten, von einer leidenden und von einer ſelbſtthätigen zeigt, ſo zeigt er ſich insbeſondere in Rückſicht ſeines *Erkenntniſsvermögens.*

Es iſt hier vor der Hand wieder nicht nöthig, tiefer einzudringen, und zu beſtimmen, ob dieſes Leiden ſich auf Eindrücke von Auſsen oder auf Selbſteindrücke beziehe. Hier iſt es indeſs genug, zu wiſſen, daſs er leiden, d. i. nehmen, ſich geben laſſen u. d. gl. könne, ob von ſich, oder von andern, das gilt hier gleichviel, und wird ſich ſpäter von ſelbſt ergeben.

57.

Zur leidenden Seite des erkennenden Geiſtes gehört ſeine *Empfindungsfähigkeit.*

58.

Was geht in ihm vor, wenn er empfindet? Er überläſst ſich den Eindrücken, die auf ihn geſchehen. Er giebt ſich alſo einer wirkenden Gewalt hin, ohne ſelbſt zu wirken. Er *leidet* Einwirkungen.

Er *überläſst ſich, giebt ſich hin, leidet, in ſoferne er empfindet.* Er kann vielleicht zugleich auch thätig ſeyn. Das iſt er aber alsdann nicht

als

als empfindend. Sein Leben ist nicht weniger zusammengesetzt, als das des Körpers. Man muss aber die Antheile der verschiedenen zusammenwirkenden Ursachen nicht miteinander vermengen.

59.

Er leidet Eindrücke, Einwirkungen u. d. gl. heisst: Er wird afficirt, (gerührt, berührt) d. i. er wird verändert in Hinsicht des Zustandes, in welchem er sich befindet, — er wird von einem *Zustande* in einen andern versetzt. Empfinden ist also ein Afficirtwerden, ein Verändertwerden in Betreff seines Zustandes, ein Versetztwerden von einer Lage in eine andere.

Es versteht sich „Ein Afficirtwerden des Geistes, des Bewusstseyns, und nicht etwa bloss seiner Hülle, des Körpers, durch welches Medium das Afficiren gehen muss, das ihn erreichen soll.“

60.

Dieses Verändern des Zustandes ist immer etwas Zusammengesetztes, etwas Mannigfaltiges. Denn man setze sogar, dass die verändernde Einwirkung selbst ganz einfach sey, so muss doch sogar in diesem Falle die Wirkung zusammengesetzt werden, indem dieselbe ja nothwendig immer wenigstens Eine Seite des vorigen Zustandes ändert, aber eben dadurch auch das Verhältniss derselben zu allen übrigen aufhebt, und so also mehrere neue Verhältnisse einleitet. Deswegen fühlt sich der Geist auch bey jeder neuen Empfindung, wenn gleich verworren, doch lebhaft immer an mehre-

ren Seiten ergriffen, immer von einem Mannigfaltigen gepackt.

61.

Die Berührung (Afficirung) mag unmittelbar, wie bey den gröbern Sinnen, oder mittelbar, wie bey den feinern, geſchehen; ſie bleibt immer eine Berührung, alſo die Empfindung immer ein Leiden einer Einwirkung.

62.

Das Empfinden erſcheint in keinem anderen Lichte, wenn man auf das Reſultat ſieht, welches dadurch zu Stande kommt. Man gelangt durch Empfinden zu nichts Anderem, als zu einer *Wahr-Nehmung*, d. i. zu nichts Anderem, als zu einer *Annahme* eines Etwas, als eines *Wahren*, folglich zu einem ſich *Geben laſſen*, alſo wieder zu einem *Leiden*.

63.

Die Empfindung iſt daher ſowohl während ihrer Dauer, als bey ihrem Schluſse immer nur ein Leiden, ein mit ſich Geſchehen laſſen. Sie iſt in der erſten Rückſicht ein Afficirtwerden von Etwas, in der zweyten ein Beſchenkt, Bereichert werden mit Etwas.

64.

Was iſt nun das, was durch Empfindung erhalten wird? Eine Nachricht von einem Mannigfaltigen, von einem aber vor der Hand freylich nur verworrenen Vielen.

65.

Dieses Mannigfaltige ist aber, in soferne wir bloss auf das sehen, was uns die Empfindung davon sagt, *in* uns, *nicht aufser* uns. Es ist, wenn wir strenge bey der blofsen Ausfage der Empfindung stehen bleiben, nur die Störung unserer alten Lage, und die Einleitung einer neuen. Es ist nur unser Zustand, und nichts weiter.

Die Ursache, welche den Zustand bewirkt, mag vielleicht *aufser* uns liegen. Davon weifs die *Empfindung* nichts. Diese weifs nur von der *Wirkung*, und die Wirkung ist *in* uns.

66.

Wir empfinden daher, genau genommen, nur unser *Afficirtwerden*, nur das in uns *Bewirkte*, nicht das *Afficiren*, oder gar das *Afficirende*, nicht das *Wirken*, oder gar das *Wirkende* selbst. Was wir mehr zu empfinden glauben, ist nicht Produkt der Empfindung, sondern einer anderen Funktion oder Kraft in uns, ist also Etwas zu der Empfindung erst *Hinzukommendes*, ein, wie wir später sehen werden, *Erschlossenes*.

67.

Die Empfindung, *als solche*, *gelangt also nicht über sich selbst hinaus*. Sie gelangt nie zu irgend einem Gegenstand aufser ihr. *Sie* gelangt ja eigentlich nicht ein Mahl zu dem *Wirken* eines äufseren Gegenstandes, folglich um so weniger zu *diesem selbst*.

Die

Die Empfindung, als ſolche, bleibt vielmehr immer nur in ſich ſelbſt verſunken, nur auf ſich ſelbſt allein beſchränkt ohne alle Ahnung eines „*Auſser ihr.*" Sie ſieht nur ſich, und ſonſt Nichts.

Wer dieſen inneren Gründen nicht genug vertrauen kann, der erinnere ſich auch noch an manche auffallende äuſsere! Sagt uns nicht ſchon die bloſse Erfahrung oft ſehr beſtimmt, wie wenig die Empfindung von einem „*Auſser ihr*" wiſſe? Z. B. Es wird Jemanden eine Hand, ein Fuſs u. d. gl. abgenommen. Er glaubt oft noch nach der Amputation in dem *abgenommenen* Gliede Schmerzen zu empfinden u. ſ. f.

68.

Es ſcheint zwar, wenn man nicht genau beobachtet, als gelangte die Empfindung unmittelbar an ihren empfundenen Gegenſtand, oder wenigſtens unmittelbar an den Wirkungskreis deſſelben hin. Allein es iſt Selbſttäuſchung, wenn man dieſes Hingelangen zu einem „Auſser ihr" *ihr* (der Empfindung) beylegt. Ihr ganzes Weſen iſt ja offenbar mit dem Afficirtwerden und mit dem Bekanntwerden dieſes Afficirtwerdens geſchloſſen, und dieſes Afficirtwerden geht ja im Afficirten, im Empfindenden, und nicht auſser demſelben vor. Das berührte „*über ſich ſelbſt Hinausgelangen*" iſt alſo nicht das Werk der Empfindung, ſondern, wie zuvor ſchon angemerkt wurde, eines zu ihr erſt Hinzukommenden, nähmlich des Schluſſes. Es zeigt ſich dieſes auch da ſehr beſtimmt, wo dieſes

Hin-

Hinzukommende, dieser Schluſs, noch ſehr ſchwach, und jene (die Empfindung) noch ſehr vorherrſchend iſt. Es entſteht nähmlich da gleichſam ein Zuſammenrinnen des Empfundenen, des Objekts, und des Empfindenden, des Subjekts, in ein einziges Bewuſstſeyn. Es währet z. B. eine geraume Zeit, bis ſich das neugebohrne Kind von den äuſseren Gegenſtänden unterſcheidet. Eben ſo löst ſich das durch irgend eine heftige Empfindung übertäubte Bewuſstſeyn nur allmählig, ſo wie die Kraft zu denken zurückkehrt, wieder von den Dingen auſser ihm ab, mit welchen es gleichſam ganz vermiſcht war u. ſ. f.

69.

Wie wenig die Empfindung, als ſolche, über ſich ſelbſt hinausgelange, iſt vorzüglich auch daraus klar, daſs ſie bey ganz verſchiedenen Gegenſtänden, wenn nur die Einwirkungen derſelben gleich ſind, ganz dieſelben Erſcheinungen von ſich giebt. Einige unruhige Blutstropfen können ſie eben ſo anregen, als wirkliche groſse Lebensereigniſſe. Was geſchieht nicht alles in unſern Träumen, in denen des Schlafes und des Wachens. Man erinnere ſich z. B. an Hufelands Geiſter-Erſcheinung, deren Zauber — — durch Egel aufgelöst wurde.

Die Empfindung weiſs alſo von einem Gegenſtande auſser ihr ſo wenig, daſs in die Stelle, die ſie dafür leer läſst, ein Tropfen Flüſſigkeit eben ſo gut paſst, als eine Aſſemblée, oder ein Weltſyſtem.

70.

Wenn man daher auch meint, die Empfindung halte sich ausser dem Empfundenen, und stelle sich diesem gleichsam gegenüber, oder wenigstens dicht neben ihm auf eine Seite hin, so ist das nur Verwirrung dessen, was erst der Schluss unternimmt, mit dem, was die Empfindung thut, oder vielmehr nicht thut, sondern nur leidet. Diese thut, wie wir wissen, eigentlich Nichts, sondern lässt nur thun. Sie hält sich also auch nicht ausser einem Anderen, und stellt sich demselben nicht gegenüber, noch mit demselben auf eine Seite hin, sondern bleibt nur stehen oder liegen, und läst sich afficiren, und mit dem Afficirtseyn bekannt machen.

Daher ist auch da, wo sie allein statt hat, die Gewalt des einwirkenden Princips so gross ist. Dieses Princip ist thätig, und von Seite des Gegenstandes, auf den es thätig ist, ist blosses Leiden vorhanden.

71.

Sieht man auf die Gesetze, an welche die Empfindung gebunden ist, so wird es noch einleuchtender, dass sie nicht über sich selbst hinaus kann. Alle diese Gesetze, die verschiedenen *Zeitbedingungen*, und wegen der Anschauung, womit die Empfindung nothwendig verbunden ist, auch die *Raumbedingungen* sind insgesammt nur wieder in uns selbst. Unser Empfindungsvermögen ist durch diese Gesetze an eine gewisse Art von Organisation gebunden. Wir können nur auf die uns angewiesene Art und Weise, also

in

in aller Hinsicht nur unsere Zustände und mehr nicht empfinden.

72.

Die Empfindung vermag daher in keinem Falle mehr, als uns zu zeigen, was wir leiden. Sie erhebt uns nie über das Bewufstseyn unsers Afficirtseyns. Sie thut uns nichts anderes kund, als unsere eigenen Zustände.

Wir gelangen durch sie in keiner Hinsicht über das blofs subjektive „*sich befinden*" auf das objektive „*Wirken*" oder „*Seyn*" hinaus.

Sogar wenn es anderswoher ausgemacht wäre, dafs der erregten Empfindung eine erregende Ursache aufser ihr entspreche, so würden wir doch durch die Empfindung von dieser Ursache nichts Objektiv-Gültiges, d. i. nichts, was ihr in aller Rücksicht angehörte, sondern nur Subjektives inne, d. i. nur solches, was ihr blofs in Rücksicht Unser zukommt, was also mehr eine Modifikation ihres Wirkens durch uns, als ihr Wirken selbst ist.

B.

Was vermag der Verstand?

73.

Von der thätigen Seite des Erkenntnifsvermögens erwartet man mehr, als von der leidenden, und wie es scheint, mit vollem Rechte. Man nennt diesen thätigen Bestandtheil — *Verstand.*

74.

Verſtand in ſeinem ganzen Sinne genommen iſt alſo das dem Empfinden gerade entgegengeſetzte Vermögen. Iſt jenes nur ein leidendes Annehmen, ſo iſt dieſes ein ſelbſtthätiges Verarbeiten.

75.

Der eigentliche Akt des Verſtandes iſt das *Denken.* Alles alſo, was ein Denken iſt, iſt auch Sache des Verſtandes.

76.

Das Denken äuſsert ſich als ein *Begreifen,* (Begriffe bilden) *Urtheilen* und *Schlieſsen.* Der Verſtand iſt daher das Vermögen zu begreifen, zu urtheilen, und zu ſchlieſsen.

Zu dieſen Schlüſsen, welche hier dem Verſtande in ſeiner ganzen Ausdehnung genommen zugetheilt werden, gehören nicht nur die gewöhnlich ſogenannten *Verſtandes-,* ſondern auch die gewöhnlich ſogenannten *Vernunft*-Schlüſſe. Der Unterſchied zwiſchen Schlüſſen von zwey, oder von drey Urtheilen iſt wahrlich nicht ſo weſentlich, daſs zur Hervorbringung der letzten eine ganz andere Kraft als zur Hervorbringung der erſten erfodert werden ſollte. Ganz dasſelbe in uns, was urtheilen kann, muſs auch ſchlieſsen können. Dieſes iſt ja nur eine Wiederholung von jenem. — „Aber wie ſteht es denn alsdann mit der Vernunft?!“ Nur getroſt! dieſe ſoll bey dem Tauſche nichts verliehren. Auf die zweydeutige Ehre, auch eine raiſonnirende Macht, wie der Verſtand, aber nur etwa noch ſchlauer und verwegener,

als

als dieser zu seyn, auf diese Ehre kann sie leicht Verzicht thun, wenn sie dafür zu einer Macht erhoben wird, welche mehr, als raisonniren kann. — „Allein sie muſs, meint man, auf alle Fälle doch auch noch raisonniren können.“ — *Urtheilen* (denn das raisonniren klingt für sie zu frivol) urtheilen soll und wird sie immer auch noch, aber *in einer höheren Instanz*, und dieses alsdann nicht nur im Fache der Schlüsse, sondern auch der Urtheile und Begriffe, d. i. sie soll und wird den Verstandes-Arbeiten, und nicht nur den einen, welche Schlüsse heiſsen, sondern allen — ihr Bestätigungs- oder Verwerfungs-Urtheil, ihren Beyfall oder ihre Miſsbilligung ertheilen. Doch davon später!

77.

Was thut denn nun der Verstand, indem er begreift, urtheilt und schlieſst?

Bey dem Begreifen (als Begriffe bilden genommen) trennt er das Besondere vom Allgemeinen, läſst jenes als das Verschiedene bis auf weiters fallen, und faſst zunächst nur dieses als das Gemeinschaftliche auf. Alsdann stellt er dieses als den Grundstamm, auf welchem jenes gleichsam wie eine Sammlung Aeste festsitzt, in das Bewuſstseyn hin.

Das Begreifen, als ein Begriffe-Bilden, ist also nichts Anderes, als ein Zersetzen und ein Verbinden des Zersetzten.

Man übersehe den Zusatz „*als Begriffe bilden*“ nicht. Es giebt, wie schon ein Mahl angemerkt wurde, auch noch ein anderes Begreifen, welches nicht bloſse Sache der Begriffe ist. Geschieht es denn nicht oft, daſs man die ganze logische Richtigkeit einer Kette von Begriffen deutlich übersieht, *und*

doch nicht begreift? Oder im Gegentheile, das man keine logische befriedigende Begriffe vor sich sieht, *und doch begreift?* Was ist dem sittlich Guten, dem wahrhaft Frommen, begreiflicher, als das Gute und Heilige, und wie steht es oft doch um seine Beweise, wenn er sich erklären, rechtfertigen soll? Und das Laster, die Gottlosigkeit liegen vor ihm in manchem Systeme gerechtfertigt da, so dass sein Verstand gegen die Bündigkeit der Schlüsse, die er ganz einsieht, Nichts einzuwenden im Stande ist, und sind sie ihm nicht doch unbegreiflich?

78.

Bey dem Begreifen werden eigentlich nur die *Merkmahle* eines Gegenstandes zersetzt und verbunden. Was nun da bloss mit den *einzelnen Bestandtheilen* eines Begriffes geschieht, das geschieht bey dem Urtheilen mit den *ganzen Begriffen.* Das Urtheilen ist also in dieser Hinsicht nur ein wiederholtes Begreifen, oder jedes Begreifen ist im Grunde selbst schon ein Urtheilen, und das eigentlich sogenannte Urtheilen ist nur ein wiederholtes Urtheilen. Der Akt des Urtheilens ist daher mit dem des Begreifens wesentlich Einer.

Das Urtheilen ist also auch nichts Anderes, als ein Zersetzen, und ein Verbinden des Zersetzten.

79.

Das Schliessen unternimmt dasselbe mit *ganzen Urtheilen*, was das Urtheilen mit *Begriffen*, und das Begreifen mit *einzelnen Merkmahlen* unternimmt. Das Schliessen ist also nur ein noch öfter wiederholtes, ein fortgesetztes Urtheilen, oder Begreifen. Es ist daher

auch

auch der Karakter des Schliesſens mit dem des Urtheilens und Begreifens weſentlich Einer.

Es iſt das Schlieſsen ebenfalls nichts Anderes, als ein Zerſetzen und ein Verbinden des Zerſetzten.

Die Herrn *Bardili* und *Bouterweck* geben neue Anſichten des Denkens. Dem Erſten iſt das Denken die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemſelben, als Einem und Ebendemſelben in und durch Eines und Ebendasſelbe. Der Zweyte unterſcheidet ein dreyfaches Denken, ein logiſches, ein tranſcendentales, und ein moraliſches, und da iſt ihm nun das Erſte ein bloſses Raiſonniren, das Zweyte ein Freyſeyn (die Aufmerkſamkeit frey hin- und herwenden u. ſ. f.), das Dritte ein Glauben (ein Vertrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt). Unläugbar iſt an dieſen neuen Anſichten manches ſchöne und groſse Wahre. Es ſind einige wichtige Akte unſerer innern geiſtigen Thätigkeit bezeichnet. — *Ob aber alle die bezeichneten Akte noch ein Denken ſind?* — Iſt z. B. das unendliche Wiederholen von Einem u. ſ. f. nicht ein höherer Akt, als der, den wir durch den Ausdruck „*Denken*" anzeigen? Können wir das freye Selbſtbeſtimmen der Aufmerkſamkeit noch ein „*Denken*" nennen? Iſt es nicht auch ein Höherliegendes? Iſt es nicht das, wodurch das Denken geleitet wird, alſo mehr als ein Denken? u. ſ. w.

Die bezeichnete *Sache* iſt daher unläugbar wahr, reell, wichtig. Iſt aber auch die *Bezeichnung* beſtimmt, eigenthümlich, erſchöpfend? Der *Geiſt* iſt lebendig. Iſt es aber der *Buchſtab* auch genug?

80.

Der Grundkarakter der ganzen Verſtandesthätigkeit beſteht daher in einem Zerſetzen und in einem Verbinden dieſes Zerſetzten.

81.

Dieſes Zerſetzen und Verbinden iſt nichts Anderes, als ein Betrachten der Verhältniſſe von Entgegenſetzungen. Das Auffaſſen der Entgegenſetzungen oder der Vielheit iſt das Zerſetzen. Das Auffaſſen ihres Verhältniſſes oder der — Einheit das Verbinden.

82.

Nun iſt aber dieſes Betrachten der Verhältniſſe von Entgegenſetzungen nur dadurch möglich, daſs die Aufmerkſamkeit von dem Einen zum Anderen hin- und von jedem wieder auf das Andere zurückgerichtet, und dadurch jedes zwar einigermaſsen für ſich, eigentlich aber nur in Bezug auf das Andere aufgefaſst, d. i. daſs *reflektirt* wird.

83.

Der Grundkarakter der ganzen Verſtandesthätigkeit beſteht alſo mit anderen Worten im Reflektiren.

84.

Dringen wir tiefer in die Natur des Reflektirens, ſo führt uns ſein zuvor berührtes Merkmahl eines beſtändigen Hin- und Her-Bewegens von dem Einen zu

einem

einem Anderen, und eines Auffassens des Einen durch das Andere auf ein Bestimmteres, auf ein mehr Bezeichnendes.

Dieses Hin- und Her-Bewegen von dem Einen zum Anderen ist nähmlich Nichts Anderes, als ein Aussereinanderhalten des Einen von einem Anderen, — und dieses Auffassen des Einen durch ein Anderes ist nur ein Bestimmen des Einen durch ein Anderes, ein Setzen oder Annehmen des Einen durch das Voraussetzen eines Anderen.

Das Reflektiren ist daher ein beständiges Getrennthalten von zwey Entgegengesetzten, und ein damit verbundenes, beständiges und wechselweises Hersetzen des Einen um des Anderen, und des Anderen um des Einen willen.

85.

Die Reflexion kann also *nur trennen und die Trennung unterhalten*. Sie kann über das *Zwey*, über die Entgegensetzung, nicht hinaus. Sie müsste sonst über ihre eigene Wesenheit hinauskönnen. Sie kommt nie zum Einen, zur Einheit, zur eigentlichen Ver-*Einigung*. Sie kommt nur zur Ver-*Bindung*. *Ihr Eines ist nur ein verbundenes Mannigfaltiges*, ein sich aufeinander beziehendes und nur in soferne miteinander einiges Zwey.

86.

Die Reflexion kann ferner nur voraussetzen, *und nur auf Voraussetzungen weiter fort bauen*. Was sie

setzt,

setzt, ist nie ein Setzen schlechthin, sondern nur ein Gegenübersetzen zu einem anderweitig schon Gesetzten. Sie bestimmt ihr zu Bestimmendes nie durch dieses selbst, sondern immer nur durch ein demselben Gegenüberstehendes. Das, was sie als Etwas annimmt, ist nie Etwas durch sich selbst, sondern immer nur durch ein Anderes, welches eben so wenig durch sich selbst Etwas ist. Jedes der zwey Gegenüberstehenden ist für sich betrachtet Nichts, sondern nur eine Strahlenbrechung seines Gegensatzes. Jedes ist nur die Wirkung des Anderen, und keines für sich allein ein Wirkendes. Jedes ist nur in soferne ein Wirkendes, als es zugleich ein Bewirktes ist.

87.

Dieses der Reflexion eigenthümliche, beständige Trennen und blosse beziehungsweise Setzen zeigt sich offenbar in ihrer höchsten Operation, welche allen ihren übrigen Operationen zum Grunde liegt. Die Grund-Entgegensetzung, die sie macht, und von welcher alle übrigen nur Ableitungen, Anwendungen u. d. gl. sind, besteht in der des *Bestimmbaren*, und der *Bestimmung*, oder, wie es auch heisst, des Stoffes, und der Form.

Nun bleibt aber das Bestimmbare als solches ewig ausser der Bestimmung als solcher. Diese zwey können sich nie in Eines zusammen begeben, ohne sich beyderseits in Nichts aufzulösen.

Eben

Eben so bleibt die Bestimmung immer vom Bestimmbaren, und dieses von jener abhängig. Beide sind nicht für sich, sondern nur in Beziehung aufeinander Etwas. Was ist das Bestimmbare, der Stoff, ohne eine Bestimmung, ohne eine Form? Ein Unding. Was die Bestimmung ohne ein Bestimmbares, die Form ohne Stoff? Ein Unding.

88.

Man glaubte zwar die Unvereinbarkeit des Stoffes und der Form dadurch zu heben, dass man wechselweise die Form selbst wieder zum Stoffe, und den Stoff zur Form werden, und so also selbst die Bestimmung wieder wie ein Bestimmbares bestimmen liess u. s. f. Man nahm nähmlich zu identischen Urtheilen seine Zuflucht. Allein war man denn auf diese Weise wirklich über alle Trennung hinaus bis zum wahrhaft Einen gekommen? Hatten sich denn nun Stoff und Form, Bestimmbares und Bestimmung durchdrungen? Oder hatten sie nur ihre Plätze gewechselt? Wahrlich, man hatte sich nur selbst getäuscht! Man hatte die Entgegensetzungen ihre Plätze verlassen und wechselweise in die gegenüberstehenden hineinspringen gemacht, und so über der schnellen Gaukeley sich selbst die richtige Ansicht verwirrt. Man fand an demselben Platz, ehe man sich dessen versah, bald die Form, bald den Stoff, und dieses so anhaltend und schnell nacheinander, dass sich nothwendig die deutlichen, aber getrennten Vorstellungen von Beiden in

eine einzige ungetrennte, aber auch verworrene, in welcher Alles in Eines zusammenrann, auflöste.

Man denke nur genauer nach! Es soll, wie man es verlanget, die Form den Stoff nicht nur *bestimmen*, sondern von diesem auch wieder *bestimmt werden*; es soll also die Form nicht nur Form, sondern selbst auch zugleich Stoff seyn (und so umgekehrt: der Stoff zugleich auch Form). Was ist damit gewonnen? Ist man dadurch über alle Entgegensetzung hinaus? Steht der geformten Form, d. i. der Form als Stoff, nicht der formende Stoff, d. i. der Stoff als Form gegenüber? Ist man also zur Einheit im strengsten Sinne gekommen? Sind diese geformte Form und dieser formende Stoff nicht doch noch Zwey? Es hat sich ja die Entgegensetzung nun offenbar gar bis zum Widerspruch ausgedehnt, und das zuvor ruhige, friedliche Zwey in ein nun immerwährend ineinander drückendes und stossendes, also immerwährend streitendes umgewandelt. Von der schönsten Seite angesehen besteht der ganze Gewinnst in einer aus Zwey zusammengeleimten Einheit, wobey aber jetzt auch noch die neuen Fragen über den Ursprung und den Werth des Leimes entstehen.

89.

Eben so glaubte man der hohlen, erst durch einen fremden Gehalt auszufüllenden, Natur obiger Gegensätze auszuweichen, wenn man zu einer Urbestimmung, zu einem ersten Bestimmenden, und zu einem

Urbe-

Urbestimmbaren, zu einem Chaos zurückkehrte. Allein wenn die Urbestimmung sonst nichts als Urbestimmung ist, so ist sie darum nicht weniger hohl. Ihr Wesentlichstes ist ja doch immer noch dieses, daſs sie eine *Bestimmung* ist. Der Umstand, die *Ur*-Bestimmung zu seyn, ändert in der *Art* Nichts, sondern nur in dem *Grade*. Es ist also auch die Urbestimmung als solche nur Etwas durch das ihr gegenüberstehende Bestimmbare, und nicht durch sich.

Dasselbe gilt vom Urbestimmbaren.

90.

Es ist daher der Reflexion in aller Hinsicht nichts Anderes möglich, als zu trennen und vorauszusetzen, und da der Karakter der Reflexion auch der des Verstandes ist, so kann also auch der Verstand in aller Hinsicht nichts Anderes, als trennen und in der Trennung erhalten, und nichts Anderes, als voraussetzen, und auf Voraussetzungen weiter fortbauen.

91.

Was der Verstand mit den *Merkmahlen* des Gegenstandes untereinander vornimmt, das nimmt er auch mit dem *ganzen Gegenstande*, und mit *sich selbst* in Beziehung auf den Gegenstand vor. Hält er dort im ersten Falle ein Merkmahl ausser dem anderen, und bestimmt er dort nur Eines durch das Andere, so hält er hier den Gegenstand ausser sich, und bestimmt hier

jenen durch ſich, und ſich durch jenen. Seine Natur iſt und bleibt immer dieſelbe.

92.

So wie daher unter ſeinen Händen nie ein Merkmahl eines Gegenſtandes das andere erreicht, berührt, durchdringt, ſo erreicht, berührt, durchdringt er ſelbſt nie den Gegenſtand.

Und ſo wie von ihm für jedes Merkmahl des Gegenſtandes immer ein anderes vorausgeſetzt wird, durch welches jenes erſt das iſt, was es iſt, und welches doch ſelbſt ohne dieſes auch wieder das nicht wäre, was es ſo genommen iſt, eben ſo ſetzt er für ſich den ganzen Gegenſtand, und für dieſen ſich voraus, indem keiner ohne den andern das wäre, was er iſt, der Gegenſtand kein Gedachtes, kein Gegenſtand des Denkens und er kein Denkendes, kein Etwas Zerſetzendes und Verbindendes.

93.

Das Erſte alſo, was der Verſtand in Rückſicht eines Gegenſtandes, der ſich ihm anbiethet, unternimmt, iſt, daſs er ſich demſelben gegenüberſtellt, und ſo alſo ſich von dieſem beſtimmt abſcheidet.

94.

In dieſer Trennung, Abſcheidung, beharrend ſieht er nun in dem gegenüberſtehenden Gegenſtande ein zu Ueberdenkendes, weil er in ſich ein Denkendes

ſieht,

ſieht, und umgekehrt, d. i. er ſetzt den Gegenſtand als ſolchen voraus, um ſich als *denkend* ſetzen zu können, und er ſetzt ſich als ihn denkend, um ihn als *ſeinen* Gegenſtand ſetzen zu können.

95.

Es befindet ſich daher, wie man ſieht, auch der Verſtand, wie die Empfindung, immer nur noch auf dem Gebiethe des *bloſs Gegebenen*. Der Unterſchied zwiſchen beiden beſteht nur darin, daſs dieſe das Erhaltene in ſich liegen läſst, wie es ihr gegeben wird, jener aber dasſelbe auf mannigfaltige Art bearbeitet, daſs alſo jene ſich bey ihrem Annehmen ganz leidend verhält, dieſer aber dabey auch ſelbſtthätig iſt. Uebrigens erhebt er ſich mit ſeiner Thätigkeit ſo wenig über die Sphäre des bloſsen Gegebenſeyns, als die Empfindung durch ihre Unthätigkeit. Er kommt nur in derſelben weiter herum, dringt tiefer in den eigentlichen Gehalt der da vorſindlichen Erſcheinungen ein, u. d. gl., gelangt aber nicht über dieſen ganzen Kreis von gegebenen Erſcheinungen hinaus.

96.

Der Verſtand kann alſo ſo wenig über ſich auf die Objekte hinaus, als die Empfindung. So wie dieſe nur bis zum Afficirtwerden, aber nicht bis zum Afficiren oder gar zum Afficirenden kommt, ſo kommt jener nur bis zum Gedachtſeyn, aber nicht bis zum Seyn, oder gar bis zum Seyenden. So wie die Empfindung nur Wirkungen, aber nicht die wirkenden

Ur-

Urſachen empfindet, ſo denkt der Verſtand nur Gedanken, aber nicht die ihnen entſprechenden Objekte. So wie nun alſo jene davon keine Auskunft geben kann, ob den Eindrücken, die ſie empfindet, Etwas auſser ihnen, und was denſelben zum Grunde liege, eben ſo wenig kann uns der Verſtand darüber in Rückſicht ſeiner Gedanken Auskunft geben. Denn wenn er es ſollte, ſo könnte er es immer nur wieder durch neue Gedanken. Allein ſind denn alsdann dieſe neuen nicht doch auch noch Gedanken und eben deſswegen auch immer noch *auſſer* den Objekten?

97.

Man verſpricht ſich zwar gewöhnlich von der *Spekulation* dasjenige, was vom *gemeinen Denken* nie zu erhalten iſt. Allein iſt denn das Spekuliren nicht auch noch ein Denken? Iſt jenes von dieſem der Art oder nur dem Grade nach, alſo weſentlich oder nur zufällig verſchieden? Wenn es mit dieſem ſeine weſentliche *Natur* theilt, muſs es mit demſelben nicht auch ſeine weſentliche *Unfähigkeit* theilen?

98.

Man gehe nur tiefer in die Natur des Spekulirens ein! Es iſt, wie wir hörten, noch ein Denken, aber ein erhöhetes. Es iſt alſo noch ein Begreifen, Urtheilen, Schlieſsen, aber ein erhöhetes, — folglich noch ein Zerſetzen und Verbinden, ein Reflektiren, und darum noch ein Trennen und Getrennthalten, ein Vorausſetzen und ein Bauen auf Vorausſetzungen. Es

iſt

ist zwar alles dieses in einem höheren Grade, aber darum doch nur wesentlich dieses und kein Anderes, also doch immer nur ein Gegenüberstellen, und ein Herausspinnen aus Voraussetzungen, d. i. doch immer nur ein Bearbeiten eines Gegebenen, und kein Hinausgehen über dasselbe.

99.

Zwar soll, wie man glaubt, die Abstraktion, wenn sie nur ganz vollendet wird, doch schon gegen diese Beschränkung auf das blosse Gegebenseyn Rath schaffen können. Allein was kann denn diese Abstraktion? Sie kann von dem gegebenen und gedachten Mannigfaltigen ein Merkmahl nach dem anderen wegnehmen. Sie kann also das vorliegende Mannigfaltige immer mehr vermindern. Allein wenn sie nun die gegebenen Merkmahle vollends entfernt hat, so bleibt ja Nichts mehr übrig, als die *leere Gedanken-Form*, und macht sie sich endlich mit ihrer Scheere auch darüber noch her, so liegt am Ende gar nur das leere *reine Wort* da. Wir erlebten in unsern Tagen diese zwey grossen Abstraktionen. Fichte gelangte durch seine Abscheidung bis zur leeren Gedankenform. Schelling durch die seinige bis zum reinen Wort. Anstatt also, dass uns die Abstraktion immer näher, und endlich ganz zum Objekte bringen sollte, bringt sie uns immer näher, und endlich ganz zum Nichts.

100.

100.

Der Verstand kann daher auf keiner Stufe über sich selbst zu den Objekten hinaus. Es ist ihm wesentlich unmöglich, also in jeder Erhöhung unmöglich, weiter zu gelangen, als zum bloſsen Gedachtseyn.

101.

Er zeigt es, wenn man ihn nur etwas genauer beobachtet, sehr auffallend selbst, wie wenig sich seine Sorgfalt über ihn selbst hinaus erstrecke. Spinnt er sich selbst allein überlassen, also ohne alle Dazwischenkunft der Vernunft und ihres Gefühls, nicht bloſse Phantasmen mit derselben Genauigkeit in ein ganzes System aus, wie Realitäten? Die Geschichte des Wissens, vorzüglich auf dem philosophischen Felde, liefert der Belege dazu genug.

102.

Stellt er nicht über einen und denselben Gegenstand immer mit gleicher Konsequenz die beiden entgegengesetzten Behauptungen sammt Beweisen auf?

103.

Hat er überhaupt eine andere Sorge, als für seine Konsequenz?

Man verwechsle die Sorge der Vernunft mit der seinigen nicht! Jener liegt es freylich auch noch an etwas Mehrerem, als am bloſsen Folgerechten; ihm aber nicht. Das Raisonnement will nur sich selbst nicht widersprechen (versteht sich in den Be-

Beweisen für eine und dieselbe Behauptung, aber nicht auch in mehreren Behauptungen selbst).

104.

Will man überdiess auch noch auf die einzelnen Bestandtheile seiner Organisation, auf die einzelnen Gesetze, Formen, an die er gebunden ist, sehen, so ist es noch auffallender einleuchtend, dass er nicht über sich selbst zu den Objekten hinaus kann. Alle diese Gesetze, Formen u. d. gl. sind bloss in ihm selbst vorhanden, und weisen ihn also bey allen seinen Operationen immer wieder in sich selbst hinein. Sie bilden den Kreis seiner Handlungsweise, in welchem er sich einzig herumbewegen kann.

Kant führte den Beweiss über die Unzulänglichkeit des Verstandes vorzüglich von dieser Seite ausführlich, und zeigte so in einem eigenen ganzen Systeme, dass Philosophie auf diejenige Art, auf welche man sie gewöhnlich sucht, nicht möglich sey.

Dass übrigens Kants negativ vollendete Arbeit nun auch schon für positiv vollendet genommen, dass nähmlich sein Beweiss von der Unmöglichkeit einer Philosophie durch blosse Spekulation nun selbst schon für die gefertigte neue Philosophie genommen wurde, war das seine Schuld?

105.

Der Verstand für sich allein gelangt also nie zum *Reellen.* Ist ihm dieses anderswoher gegeben, so kann er es mehr verdeutlichen, sichern u. d. gl., aber ver-

schaffen

ſchaffen kann er es nicht. Er für ſich allein kann uns nur im *Formellen*, oder etwa auch noch im *Eingebildeten* herumführen.

Er iſt, wenn er ſich nur mit ſich ſelbſt begattet, *der Vater aller Grübeleyen.*

106.

Der Verſtand für ſich allein gelangt ferner nie zum *Einen*, im eigentlichen ſtrengen Sinne. Wird ihm dieſes ſogar anderswoher angebothen, ſo kann er ſelbſt dieſes nur als ein verbundenes Mannigfaltiges, alſo nur als ein zuſammengehaltenes Getrenntes auffaſſen, und uns alſo immer nur unter irgend einer Trennung hinſtellen.

Er iſt — *der Vater aller Unbegreiflichkeiten.*

107.

Der Verſtand für ſich allein gelangt nie zum *Urwahren.* Er geht nie über den Gedanken auf ſein Subſtrat hinaus. Er erhebt ſich nie über die Vorausſetzung, und läſst alſo immer noch eine Frage unbeantwortet liegen.

Er iſt — *der Vater aller Ungewiſsheiten.*

108.

Indeſs iſt er dieſes alles nur auſser ſeinem Kreiſe. Innerhalb deſſelben iſt er eben ſo der Vater alles Forſchens, Begreifens, Gewiſsſeyns. Alſo nur alsdann,

wenn

wenn er mehr werden will, als er ist, nur alsdann wird er schädlich. Wenn er sich selbst getreu, d. i. *wenn er bey Verstande bleibt,* ist er, wie wir noch bestimmter finden werden, sehr nützlich.

C.

Was vermag die Vernunft?

109.

Das Empfinden und das Denken, beides ist sehr abhängig, sowohl in Rücksicht des Gegenstandes, als auch in Rücksicht seiner Regung darüber. Jedes bedarf eines anderswoher Gegebenen, und jedes ist einer höheren Leitung unterworfen. Keines kann sich selbst geben, keines sich selbst leiten.

110.

Es ist aber auch ein höheres Princip, ein Princip eines eigentlichen Selbstbestimmens, ein Princip der Unabhängigkeit in uns, das sich in seinen Aeusserungen über alle jene Erscheinungen blosser Abhängigkeit erhebet, das also mehr kann, als sich unmittelbar oder mittelbar bloss geben und leiten lassen, das mehr kann, als sich blos afficiren lassen, und mehr als bloss denken, d. i. Affektionen bloss zersetzen und wieder verbinden u. d. gl.

111.

Es ist ein Princip in uns, welches selbst zu geben, selbst zu afficiren, welches das, was das Gegebene, die Affectionen, bearbeitet und leitet, d. i. das Denken selbst wieder in einem höheren Sinne zu bearbeiten und zu leiten im Stande ist.

Dieses höhere Princip heisst Vernunft.

112.

Gewöhnlich weist man der Vernunft einen sehr kleinen Wirkungskreis im Menschen an. Man theilt nähmlich das Gebieth der ganzen geistigen Kraft in mehrere kleine und voneinander scharf gesonderte Bezirke, z. B. in den des Begreifens, des Urtheilens, des Schliessens u. s. f., und da wird nun meistens der Vernunft nur der letzte zur Herrschaft eingeräumt, — und dieser nicht ein Mahl ganz, denn die sogenannten unmittelbaren Schlüsse bleiben noch dem Verstande reservirt.

Nach dieser Ansicht hätte die Vernunft keine andere Bestimmung und auch keine andere Macht, als die kleine, Syllogismen und etwa zur Abwechslung auch manches Mahl Epicheremen, Soriten, Dilemme u. d. gl. zu verfertigen. Sie wäre nichts mehr und nichts weniger, als die blosse zweydeutige Kraft, zu raisonniren, zwar in ihrer höchsten Vollendung, aber dann doch nur diese zweydeutige Kraft. Der ganze Codex, welcher die Gränzen ihrer gesammten Macht bestimmte, wäre die Syllogistik irgend eines logischen

Com-

pendiums, und ſie hätte ſich daher niemahls in einem vollſtändigern Lichte gezeigt, als damahls, wo ſie bey öffentlichen Diſputationen noch recht feſt gerüſtet in ſogenannter Forma auftrat.

113.

Nach dieſer Anſicht wäre aber die Vernunft, wie man ſieht, nicht nur eine den übrigen kleinern Kräften gleiche, ſondern eine noch geringere Kraft. Sie wäre die Dienerin aller übrigen. Sie für ſich könnte ja ſogenommen noch gar keine Zwecke aufſtellen, folglich gar keine Befehle ertheilen, ſondern Zwecke und Befehle nur annehmen. Die Sinnlichkeit wäre mittelbar oder unmittelbar ihre höchſte Gebietherin. Sie, die hohe, hätte nichts weiters zu thun, als die oft ſehr verwickelten Rechnungen jener ſchwelgenden Genieſserin zu führen. Wenigſtens wäre nur die Reviſion dieſer Rechnungen und nichts Höheres ihre ganze Beſtimmung.

Wie ihr auf dieſe Art durch die Sinnlichkeit jede andere Kraft gebiethen könnte leuchtet ſehr leicht ein. Es brauchte der Phantaſie, dem Verſtande, dem Witze u. d. gl. nur irgend ein etwas verwickelterer Einfall zukommen, deſſen Ausführung dem Triebe der lüſternen Sinnlichkeit ſchmeichelte, ſo müſste die Vernunft Rath ſchaffen.

114.

Fühlte man denn aber nicht beſtimmt und nachdrücklich, daſs *das bloſse Schlüſſemachen* nicht Sache der Vernunft, ſondern einer ihr untergeordneten Kraft

ſey?

ſey? Man fühlte es wenigſtens manches Mahl, und nannte wohl ſelbſt manche ſehr künſtliche Vernunftſchlüſſe doch *unvernünftig*.

115.

Fühlte man denn nicht beſtimmt und nachdrücklich, daſs ſich die Herrſchaft der Vernunft nicht bloſs über die *Schlüſſe*, ſondern auch über die *Urtheile* und *Begriffe*, alſo über das geſammte Gebieth des Raiſonnirens, aber *in einem höheren Sinne* und nicht bloſs als Mit-Raiſonnirerey erſtrecke? Man fühlte es wenigſtens manches Mahl, und machte daher auch an Begriffe und Urtheile Vernunftfoderungen oder Vorwürfe von Unvernunft.

116.

Fühlte man denn nicht beſtimmt und nachdrücklich, daſs ſich der Scepter der Vernunft überhaupt nicht bloſs das ganze Gebieth des *Denkens*, ſondern vorzüglich das des *Handelns* zu unterwerfen beſtimmt und geeignet ſey? Man fühlte es wenigſtens manches Mahl, und dieſes ſogar am öfteſten, und ſprach deſswegen einem *Leben*, welches ſeine Würde verläugnete, wenn es ſich darüber gleich mit einer kunſtreichen Theorie rechtfertigte, doch die Vernunft ab.

Man konnte ſich nie entſchlieſsen, den Unehrlichen, wenn er ſeine Denkungsart auch noch ſo bündig (verſteht ſich *logiſch* bündig) deduzirte, *vernünftig* zu nennen. Man nannte ihn ſchlau, klug, etwa auch geſcheut u. ſ. f., mehr aber nicht. Ehe man ſich überwand, ihn vernünftig zu nennen,

nen, verwarf man lieber gar die ganze Vernunft, als eine Chimäre.

117.

Indeſs war man ungeachtet dieſes beſtimmten und nachdrücklichen Gefühles, mittelſt deſſen man ſich, wie wir ſehen, ſelbſt widerlegte, doch im Ganzen ſo ſehr für den bloſs raiſonnirenden Karakter der Vernunft, wenigſtens in ſoferne man ſeine Ueberzeugungen *ausdrückte*, eingenommen, daſs, als die Unterſcheidung einer *theoretiſchen* und *praktiſchen* Vernunft erſchien, gerade die *praktiſche*, als eine ganz unerhörte Vernunft, die meiſten Gegner fand.

118.

Freylich lag eben in dem Gegenſatze einer theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, wenn man die Ausdrücke „*theoretiſch und praktiſch*" in ihren bisher ganz getrennten Bedeutungen nahm, wirklich ein Grund zur Unzufriedenheit.

Auſserdem, daſs man auf dieſe Art eine doppelte oder wenigſtens eine geſpaltene Vernunft erhielt, war es auch ſehr ausgemacht, daſs daſſelbe in uns, was raiſonniret, alſo im gemeinen Sinne theoretiſch iſt, nicht auch — wohl gemerkt als *daſſelbe genommen* — zum Handeln antreiben, alſo nicht auch praktiſch ſeyn könne. Indeſs, wenn eine von dieſen zwey Vernunften aufgeopfert hätte werden ſollen, ſo hätte dieſes Loos wenigſtens nicht die praktiſche, ſondern die (im bisherigen Sinne) theoretiſche treffen ſollen. Allein

gerade

gerade an diese war man zu sehr gewöhnt, um sie aufgeben zu können, und man übersah deswegen am meisten gerade eine der allerwichtigsten Seiten der neuen Anstrengung auf dem philosophischen Felde, die Auszeichnung des praktischen Karakters der Vernunft.

119.

Dieser praktische Karakter ist eben ihr eigentlichster, ihr innerster. Durch Vernunft bezeichnen wir ja offenbar die höhere Seite unsers geistigen Lebens, also diejenige, vermöge welcher wir uns, wie zuvor berührt wurde, selbstbestimmen, zum Unterschied von derjenigen, an welcher wir nur bestimmt werden. Bezeichnen wir nähmlich durch „Empfindung, Verstand" u. d. gl. solche Seiten in uns, welche wenigstens in der einen oder anderen Hinsicht abhängig, der unwillkührlichen Nothwendigkeit unterworfen, folglich mehr oder weniger bloss behandelt, und bloss behandelbar sind; so bezeichnen wir durch „Vernunft" unsere in aller Hinsicht unabhängige, freye, im eigentlichsten Sinne selbsthandelnde.

120.

Die Abhängigkeit, und die daraus fliessende Folge der Nothwendigkeit der niedrigern Kräfte in uns, entsteht aus dem Umstande, dass diese Kräfte zu ihren Wirkungen, Erscheinungen, Aeusserungen, Ereignissen nur die *Form* und nicht auch die Materie hergeben können. Bey der Empfindung ist dieses auffallend. Aber auch der Verstand kann genauer betrachtet,

nichts

nichts Anderes. Oder warum wird denn sein ganzes Thun, wenn er seine eigene Form zu dem Gegenstande desselben macht, ein bloſses sich selbst zerstörendes Formeln-Spiel, dessen Widersprüche nur desto ungeheurer werden, je mehr seine Anstrengung zunimmt?

121.

Die Vernunft, als das Princip der Unabhängigkeit in uns, muſs also zu ihren Wirkungen mehr, als die Form allein, sie muſs dazu auch den Stoff hergeben können. Sie muſs mehr, als bloſs eine gewiſse mehr oder weniger subjektive, formelle Handlungsweise, sie muſs auch das Objektive, das Reelle dazu hergeben können. Sie kann es. Sie enthält *Ideen*, oder wenn der Ausdruck „*enthalten*" anstöſsig seyn sollte (für diejenigen, die dadurch an die angebohrnen Begriffe erinnert würden). Sie schafft Ideen, und giebt in diesen nicht mehr ein bloſses Subjektives, welches nur für gewiſse vernünftige Subjekte, sondern ein Objektives, welches für alle Vernunftwesen gültig ist, nicht mehr ein hohles Ideelles, das für sich allein nur zu einem bloſsen Spiel taugt, sondern ein reelles Ideelles her, welches im Stande ist, das sonst unvermeidliche bloſse Spiel in hohen, d. i. in Bedeutung habenden, Ernst zu verwandeln.

Der Unterschied zwischen den Verstandesprodukten, welche unter dem Namen „*Kategorien*" bekannt sind, und den Vernunft-Geschöpfen, welche „*Ideen*" heiſsen, ist auffallend groſs. Haben z. B.

die Begriffe „*Substanz*, *Ursache*“ u. s. f. *für sich allein* so einen reellen, selbstständigen Sinn, wie die Ideen „*Schönheit*, *Sittlichkeit*“ u. s. f.?

122.

Die erste der Ideen, welche die Vernunft aufstellt, ist die Idee der *Schönheit*.

Mit welcher Innigkeit kündiget sich uns das Schöne als ein Reelles an? Man vergleiche den Gehalt, den uns die Schönheit zeigt, mit dem, welchen wir in was immer für einem bloss spekulativen Begriffe des Verstandes zu finden glauben!

Und es ist nur die *Vernunft*, durch die wir die Schönheit kennen lernen. Alle jene Wesen, in welchen wir diesen hohen göttlichen Funken nicht antreffen, finden wir auch für das Schöne todt. Und selbst *wir* öffnen uns ihr erst mit dem Erwachen der Vernunft. Früher sind wir für sie ebenfalls geschlossen.

Warum ist der *Wilde*, der *Rohe* für Schönheit mehr oder weniger taub und blind? Warum selbst derjenige civilisirte, der nur seinen Verstand u. d. gl., aber seine Vernunft nicht, oder wenigstens nicht verhältnissmässig entwickelt hat, z. B. der Handwerker, der Buchstaben-Gelehrte, der blosse Brodkünstler u. d. gl.?

123.

Eine zweite Idee ist die der *Erhabenheit*.

Mit welchem Nachdrucke trit auch diese Idee auf, um uns ein für alle Vernunftwesen Reelles anzukündigen?

Und

Und ist es nicht wieder gerade nur die *Vernunft*, durch die wir das kennen lernen, was erhaben heifst? Durch den Verstand finden wir uns etwa als die höchste Naturkraft. Durch die Vernunft aber finden wir uns gröfser, als jede *blofse Natur*, und nur durch die Vernunft finden wir uns so. Nur mit ihr erwacht das Bewufstseyn dieser Erhabenheit, und so wie sie sich immer mehr entwickelt oder verdunkelt u. d. gl., so entwickelt oder verdunkelt sich auch dieses Bewufstseyn.

124.

Eine fernere Idee ist die der *Wahrheit*.

Hier ist nicht blofs von demjenigen die Rede, was der *Verstand Wahrheit* nennt, und was eigentlich nur ihr *Kleid*, nicht sie selbst ist. Es ist also hier nicht von der blofs *logischen* Wahrheit die Rede, die nur in der Abwesenheit des Widerspruchs besteht, übrigens aber eine hohle Schale ist, die erst noch eines Kernes bedarf. Es ist die Rede von der *höheren reellen* Wahrheit, welche den Gehalt zu allen an sich leeren Formen hergiebt, von derjenigen Wahrheit, welche mehr, als ein blofser Mangel an Widerspruch, mehr, als eine blofse Negation, mehr, als eine blofse sich nicht selbst widerstreitende Leerheit, welche das eigentliche, das einzige Wirkliche ist.

Wir erkennen alle eine solche reellere Wahrheit an, und sollte sie nach der Einsicht Einiger auch nur eine einzige, z. B. das „*Alles Eins*" seyn. Und auf diese Wahrheit führen uns weder die Empfindung, noch der Verstand, beide genau betrachtet. Weder

jene noch dieser bringen uns, recht verstanden, über sich also über die blosse Subjektivität hinaus. Erst die Vernunft bringt uns so weit. Erst diese erhebt uns vor der Hand zum *Vertrauen*, und endlich zur *Ueberzeugung* eines *Höheren*, eines *Reelleren*, als eines bloss Subjektiven.

Es ist merkwürdig, dass dieser Glaube an Realität sowohl an phisische, als auch an höhere, also an Wahrheit überhaupt, aber im *Vernunftsinne* nicht mit der *Empfindung*, oder mit dem *Verstande*, sondern gerade nur mit der *Vernunft* wächst. Er nimmt vielmehr mit der Heftigkeit der Empfindung, wenn sie zu fein wird, und vorzüglich mit dem Raisonnement, wenn es sich gar zu sehr spitzt, ab, und nur mit dem Zurückziehen der Vernunft in sich selbst aus den blossen Empfindungs- und Verstandeskreisen nimmt er zu. Die zu zarte Empfindung und besonders der bloss aus sich spekulirende Verstand gerathen auf Zweifel, die Vernunft aber nicht, wenn sie sich in sich selbst sammelt.

125.

Eine noch grössere und eigenthümlichere Idee ist die der *Sittlichkeit*.

Durch diese Idee schliesst sich das Reich des wahrhaft und im höhern, eigentlichern Sinne Reellen erst in seiner innigsten Eigenthümlichkeit auf. Durch sie dringt das Vernunftwesen erst recht bestimmt und deutlich in das Bewusstseyn seiner wahren Wesenheit ein. Durch sie lernet es das wahre ewige „*An sich*“ erst recht klar und lebhaft kennen.

Dass

Daſs *dieſe* Idee nur aus *der Vernunft* ſtamme, iſt noch einleuchtender, als daſs die zuvor berührten daher ſtammen. Könnte das Verhältniſs zwiſchen den Schickſalen dieſer Idee und der Vernunft noch enger ſeyn, als es wirklich iſt?

126.

Die höchſte Idee iſt die der *Heiligkeit*.

In ihr zeigt ſich uns die vollendetſte Realität. Sie befriedigt unſere höheren Vernunftfoderungen am vollſtändigſten und innigſten. In ihrem Reiche findet ſich die Vernunft ganz zu Hauſe.

Können ſchon die vorigen Ideen nur aus der *Vernunft* ſtammen, ſo kann dieſe höchſte um ſo weniger anderswoher, als auch aus ihr kommen. Dieſe muſs ſogar für ſie gerade am vollſtändigſten wach und am innigſten thätig ſeyn.

127.

Allen dieſen Ideen liegt eine gemeinſchaftliche Ur-Idee zum Grunde, *die — der Einheit im höchſten, im eminenten Sinne*. Dieſe Einheit in ihrer groſsen vollen Bedeutung, dieſe reine durch keine Gegenſätze getrübte, lebendige Einheit iſt es, welche dem Mannigfaltigen Schönheit ertheilt, welche über alles Mannigfaltige erhaben iſt, welche als das Wahre zurückbleibt, wenn das Viele als Täuſchung vorübergeht, welche uns einzig Achtung und Ehrfurcht gebiethet, indeſs alles Uebrige höchſtens eine Art von

Liebe,

Liebe, aber auch nicht ein Mahl wahre, menschliche Liebe, sondern nur instinktartige, thierische Zuneigung erhalten kann.

128.

Durch die berührten Ideen nun, oder was dasselbe ist, durch die ihnen insgesammt zum Grunde liegende Uridee der Einheit leitet uns die Vernunft zum Reellen, also zu einem nicht bloss für uns, sondern für alle Vernunftwesen Gültigen, zu einem nicht bloss Subjektiven, sondern Objektiven. Ist es nicht die *Schönheit*, die uns zuerst mehr, als einen blossen besonderen leidenden oder thätigen Zustand von uns allein, die uns etwas für das ganze Vernunftreich Allgemeines zeigt? Wenn wir durch das Empfinden nur unser Afficirtwerden, durch das Denken nur unser Reflektiren darüber kennen lernen, ohne welches beides ein anderes Vernunftwesen seyn, und doch noch Vernunftwesen bleiben kann, so lernen wir durch das Gefühl des Schönen zuerst Etwas kennen, das für jedes Vernunftwesen Etwas ist, weil es überhaupt nicht blosser von gewissen zufälligen Einrichtungen abhängiger *) und vorübergehender Zustand, sondern ein Etwas ist, das selbst erst Zustände verursachen kann.

Ist

*) Die Rede ist von der *Schönheit* selbst, nicht bloss von einem *schönen Gegenstande*.

Ist es ferner nicht die *Erhabenheit*, die uns das durch die Schönheit zuerst aber nur überhaupt vorgezeigte Reelle nun schon sehr bestimmt und sehr nachdrücklich in seiner auffallenden Eigenthümlichkeit, nähmlich in seiner Eminenz über alles scheinbar- und wandelbar-Reelle aufweisst? Sind es ferner nicht die Ideen der *Wahrheit*, der *Sittlichkeit*, der *Heiligkeit*, welche uns das Gebieth des Reellen immer mehr und endlich bis zur Vollständigkeit aufschliessen? Man weiss, wie uns die Welt mit dem Erwachen dieser Ideen und gerade erst recht mit diesem Erwachen immer mehr Bedeutung und Realität erhält.

129.

Ganz offenbar sind es nur diese Vernunftideen, die uns überhaupt ein Reelles, ein Bleibendes, ahnen, fühlen, sehen machen. Man nehme sie aus uns heraus! Wird sich nicht Alles in einen blossen leeren Fluss von Täuschungen ohne Inhalt und Zweck, in einen blossen hohlen Traum ohne allen Inhalt ausser ihm verwandeln? Die Empfindung zeigt uns ja nicht Mehreres, als einen wandelnden Zustand, der mit uns vorübereilt, und das Denken wieder nur einen solchen wandelnden Zustand, mit dem wir selbst auch miteilen. Nach beiden sind *wir selbst nichts Anderes, als lautere blosse hohle Zustände*, die sich bloss darum mehr zu seyn scheinen, weil sie von sich wissen. Man nehme also die genannten Ideen aus uns heraus, und unser *menschliches* Daseyn ver-

wan-

wandelt sich wenigstens in ein *thierisches*, das nichts weiters ist, als ein bedeutungsloses Spiel von Reizen und Empfindungen ohne Frage nach einem bleibenden Grunde und ohne Antwort darauf.

Daher bey eintretender Alleinherrschaft der Empfindung, z. B. bey der Anwandlung einer Ohnmacht u. d. gl. das Verschwinden des Bewusstseyns eines Bleibenden. Die Welt scheint sich da in ein fliessendes Chaos aufzulösen. Daher ferner der endlich ernste Zweifel an allem, sogar an seinem eigenen Daseyn bey dem *Grübler*, der dem Reellen bloss durch die verschlungenen Gänge der Spekulation nachjagt.

130.

Die Vernunft kann daher, wie man sieht, mehr als die Empfindung und als der Verstand. Indess uns diese nicht über unsere blossen Zustände, also nicht über das bloss Wandelbare und in soferne nur Scheinbare hinauszuführen im Stande sind, kann uns jene zum Bleibenden, zum Unwandelbaren, zum Reellen erheben. Indess die letzten nur auf ein „ohne zu wissen wie" Erhaltenes, also nur auf ein unbekanntes *Fremdes* hinzudeuten im Stande sind, kann uns die erste ein „mit gutem Wissen" aus sich selbst Hergegebenes, ein wohlbekanntes *Eigenthum* aufweisen. Indess jene nur annehmen und nur ungeprüft wiedergeben können, kann diese selbst hervorbringen, und uns auf dieses gekannte Selbsthervorgebrachte aufmerksam machen.

131.

Die Vernunft kann also hervorbringen, schaffen. Sie schafft aus sich die *Idee der Einheit*, welche sich jetzt als Schönheit, jetzt als Erhabenheit u. s. w. ankündigt.

Es ist einleuchtend, daſs die genannten Ideen nicht wie etwa bloſse allgemeine Begriffe nur Zusammensetzungen aus Materialien der Erfahrung sind, wenn sie schon übrigens erst nach einigen Anregungen der Erfahrung entstehen. Wie sollte z. B. die Grundidee der berührten hohen Einheit aus empirischen Materialien kombinirt werden können, da ja die ganze Empirie nichts, als Mannigfaltigkeit zeigt? Ueberdieſs beurkunden diese Ideen ihre eigenthümliche höhere Abkunft auch dadurch, daſs sich für sie nicht, wie für die gewöhnlichen allgemeinen Begriffe in irgend einer Erfahrung ganz entsprechende Gegenstände nachweisen lassen. Der Begriff „*Mensch*" ist in jedem Menschen erschöpft enthalten. Ist es z. B. die Idee der *Schönheit* auch irgendwo so ganz?

132.

Was eine neuere Schule von einem ideellen Schöpfungsakte, aber freylich in einem ungeheueren Sinne, sagt, ist daher in dem eben angezeigten Sinne genommen allerdings sehr wahr. Die Vernunft schafft sich in ihrer Idee von Einheit den Keim zu einer neuen reellern Welt, als diejenige ist, welche ihr von der Empfindung und vom Raisonnement gezeigt wird. Sie

schafft

schafft sich den Keim zu einer bleibenden Welt, in welcher nicht bloſser gehalt- und zweckloser Wechsel, sondern ewige Schönheit, Wahrheit und Heiligkeit herrschen.

133.

Dasselbe gilt von dem, was dieselbe Schule von derjenigen Konstruktion der Vernunft sagt, die sie zum Gegensatze der mathematischen die philosophische nennt. Die Vernunft konstruirt auf dem philosophischen Gebiethe, wie die Anschauung auf dem mathematischen, aber wieder nicht in dem ungeheuern Sinne, in welchem man sie jetzt in dieser Schule konstruiren läſst. Sie entwickelt aus ihrem höheren Keime ihre höhere Welt, nähmlich aus der *Schönheit* die *Schönheiten*, aus der *Wahrheit* die *Wahrheiten*, aus der *Sittlichkeit* die *Pflichten* u. s. f. *und leitet also auf diese Art aus dem Einen das Mannigfaltige in seinen Richtungen nach diesem Einen ab.*

134.

Nur durch diese *schöpferische* und die neue ideelle Schöpfung *entwickelnde Kraft* werden wir zur Bekanntschaft mit einem Reellen gebracht, und so ist es also nur die Vernunft, die in uns den Glauben an ein über das bloſs Subjektive hinaufliegendes Objektives hervorbringt. Es ist nur die Vernunft, die in uns, so lange unser Bewuſstseyn wach ist, die nie ganz vertilgbare Ueberzeugung weckt, daſs hinter den wandelbaren

baren *Erscheinungen*, wovon uns Empfindung und Verstand Nachricht geben, noch irgend ein unwandelbares „*An sich*" hinter den vorübergehenden Gestaltungen ein bleibendes Wesen vorhanden sey. *Es ist die Vernunft, die uns lehrt, daſs dem Traume der Empfindung und des Raisonnements ein Etwas zum Grunde liege, das mehr, als Traum ist.*

Dieses thut schon die *gemeine* Vernunft. Schon diese verschafft diese *Ueberzeugung*. Die philosophirende muſs alsdann noch mehr, als dieses thun. Diese muſs auch noch die *Einsicht in den Gang dieser Ueberzeugung* verschaffen. Jeder, in welchem die Vernunft überhaupt auch nur in einzelnen Regungen wach ist, *glaubt* an Realität. Derjenige aber, in welchem die Vernunft bis auf den Grad der philosophischen Deutlichkeit erwacht ist, *rechtfertiget* sich diesen Glauben auch noch.

135.

Die Vernunft leitet auf diese Art unser ganzes geistiges Leben in die Richtung des Reellen hinein. Sie giebt unserm ganzen Geist Haltung und Bedeutung.

136.

Sie stellt für unser *Handeln* ein Reelles auf. Es entstehen durch sie da Zwecke für ein *freyes Selbstgehen*, wo ohne sie nur ein blindes und sinnloses „*Getriebenwerden*" Statt hätte. Es erhebt sich durch

sie

sie da die heilige Kraft zum freyen würdevollen Selbstbestimmen, wo ohne sie nur höchstens ein räthselhaftes und werthloses Treiben möglich wäre.

137.

Sie stellt auch für unser *Erkennen* ein Reelles auf. Sie weist auf ein Bleibendes hin, an welches sich unsere gesammte Gedankenmasse anschliessen muss, um nicht als eine leere Gauckeley ohne Inhalt vorüberzuschweben. Sie zeigt das Gold, das der eilende Fluss der Empfindungen und Gedanken absetzt.

138.

Es ist also nicht bloss das Gebieth der Schlüsse, worüber die Vernunft auch nur in Rücksicht des Erkennens herrscht. Sie herrschet auch in dieser Rücksicht mit ihrer allbelebenden Kraft über das *ganze* Gebieth. Sie entscheidet *in oberrichterlicher Instanz* über *Begriffe* und *Urtheile* eben so, wie über *Schlüsse*. Sie muss den ersten so gut wie den letzten erst eine wirkliche Bedeutung, einen befriedigenden Inhalt, d. i. Realität geben. Und wenn sie auf diese Art schon diese Begriffe, Urtheile und Schlüsse selbst nicht macht, so macht sie doch die Ueberzeugung, so macht sie doch das wirkliche, uns innigst ansprechende, Wahre, das in ihnen liegt, und ohne welches sie kernlose Schalen sind. Oder, wenn man will, so macht sie auch etwas diesen Verstandesprodukten Aehnliches. Aber ihre Begriffe sind *Ideale*, die nicht bloss

erklä-

erklären, sondern auch anziehen. Ihre Urtheile sind *Urtheilssprüche*, die nicht bloss eine gelehrte, sondern auch eine richterliche Gewalt ausüben. Ihre Schlüsse sind *Visionen* (im bessern Sinne), die nicht bloss kalt folgern, sondern lebhaft sehen machen.

In soferne die Vernunft auf diese Art zunächst unserem Erkennen Wahrheit mittheilt, kann sie *theoretische* heissen, und in dieser Hinsicht von sich als *praktischer*, oder als solcher, als welche sie zunächst unserem Handeln Würde anweisst, geschieden werden. *Diese* theoretische Vernunft ist aber, wie man sieht, nicht eine raisonnirende. Diese ist vielmehr auch als theoretisch genommen noch sehr einleuchtend praktischer Natur. Sie spendet jetzt Wahrheit (reelle, nicht bloss logische) wie sonst Würde u. s. f. Sie weckt jetzt Achtung, Vertrauen u. s. f. für das Wahre, wie sonst für das Gute.

139.

Die Vernunft ist daher dasjenige in uns, was uns für Realität in aller Hinsicht, für Realität im Erkennen und im Handeln bestimmt. Sie ist das oberste leitende Princip in uns, sie ist das unsere Gedanken und unsere Gesinnungen zum Wahren, zum Allgemeingültigen, zum Wirklichen leitende Princip, das unter keiner höheren Leitung mehr steht.

Diese *regulirende* Bestimmung und Kraft der Vernunft kam besonders in unsern Tagen durch Kant zur Sprache. Allein die ganze Vernunft-Regulirung

wurde

wurde bald und nicht ohne alle Schuld von Seiten Kants selbst zu einer blossen Verstandes-Operation herabgewürdigt. Die Vernunft, glaubte man, sollte wenigstens in theoretischer Hinsicht nur logisch leiten können. Sie sollte zu nichts Grösserem vorhanden seyn, als in das Mannigfaltige unsers Wissens *systematische* also *formelle* Einheit zu bringen. Konnte denn aber dieses nicht schon der Verstand? Trieb denn nicht schon diesen die Unmöglichkeit, in einem Chaos von Gegensätzen zu leben, immer von mehreren niedrigeren Entgegensetzungen auf eine höhere, in die sich jene verliehren konnten? Trieb nicht schon ihn ein Sporn zur Herstellung von Ordnung, um der ihn störenden Unordnung auszuweichen? Die regulirende Einheit der Vernunft ist eine höhere, als eine bloss formelle. Der Vernunft ist es weniger um das *System*, als um den *Inhalt des Systems*, weniger um die *Ordnung*, als um das zu *Ordnende* zu thun.

Will man dagegen einwenden, dass sie (die Vernunft) eigentlich doch nur überall ihre *Form* aufdrücke, nähmlich doch unser Handeln und Denken nur *vernünftig* mache, so vergisst man, dass ihre Form nicht auch, wie z. B. die des Verstandes, nur eine hohle sey, die erst eines in sie von Aussen eintretenden Stoffes bedarf. Ihre Form ist gerade selbst schon das bleibende Reelle, das in die übrigen Formen als der Bedeutung gebende Stoff einzutreten bestimmt ist. Das vernünftige Handeln macht selbst schon die Würde des Handelns, und das vernünftige Denken die Grundlage des Denkens, *also überall die vernünftige Form selbst schon — das Reelle aus*. Es mag zwar Manchen der Ausdruck „Vernünftig"

eben

eben so bloſs formell und hohl klingen, wie der Ausdruck „Verſtändig." Aber ein ſolcher horcht dann gewiſs auch nur auf den *Ausdruck* und nicht auf den *Sinn*, der im Ausdrucke liegt. Er nimmt nach hergebrachter Sitte die Vernünftigkeit wie die Verſtändigkeit in bloſs *logiſcher* Bedeutung. Er hangt am Buchſtabe, der für ſich allein überall todt iſt. Er dringt aber nicht in den lebendigen Geiſt ein, wofür jener Buchſtabe nur Aushängſchild ſeyn kann. Wir berührten ja eben zuvor die innerſte eigentliche Faſer der Vernunft, *vermöge welcher ſie mehr iſt, als ein bloſs logiſches Vermögen, ſich in einem verwickelten Raiſonnement auszuſpinnen.*

140.

Die Vernunft allein führt uns alſo zum *Reellen*.

Sie allein erzeugt mehr als ein Meinen, nähmlich ein *Wiſſen*.

141.

Die Vernunft allein führt uns zum *Einen*.

Sie allein erzeugt ein *Begreifen* im höheren Sinne, nähmlich ein Umfaſſen mit Kopf und Herz.

142.

Die Vernunft allein führt uns zum *Wahren* wirklichen nicht bloſs logiſchen.

Sie allein erzeugt *Gewiſsheit*, ganze, auf ſich ſelbſt ruhende, unwandelbare Gewiſsheit.

143.

143.

Damit ſie aber alles dieſes kann, muſs ſie ſich ſelbſt in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit beſtimmt kennen, um ſich nicht mit dem Verſtande zu verwechſeln, und dadurch um ihre eigene Kraft zu täuſchen. Es iſt, beſonders wenn der Verſtand ſehr gewandt und dadurch ſehr geneigt zu Anmaſsungen iſt, nicht genug, daſs ſie ſich nur *überhaupt fühle.* Sie muſs ſich ſelbſt *deutlich einſehen.*

Dieſe beſtimmte Scheidung der Vernunft vom Verſtande kann nicht genug empfohlen werden. Ihre Verwechslung war eine der Hauptquellen der vielen philoſophiſchen Irrthümer, war nähmlich eine der Haupturſachen, warum ſich die Vernunft ſo oft unverſtändig und daher alsdann der Verſtand auch unvernünftig zeigte.

D.

Was vermag das Gefühl?

144.

Die *Empfindung* berichtet uns unſer *Afficirtwerden.*

145.

Wir können uns aber auch ſelbſt afficiren. Von dieſem *Selbſtafficiren* giebt uns das *Gefühl* Nachricht.

146.

Das Gefühl hat alſo Aehnlichkeit mit der Empfindung. Jenes und dieſe, beide referiren uns über Zuſtände von uns.

147.

Das Gefühl iſt aber auch verſchieden von der Empfindung. Dieſe berichtet uns nur ein Leiden von uns, jenes aber ein Selbſtthätigſeyn.

148.

Das Gefühl referirt uns alſo, genau betrachtet, mehr als einen bloſsen *Zuſtand von uns.* Es referirt uns über *uns ſelbſt.* Indem es uns unſer eigenes Thätigſeyn kund thut, eröfnet es uns nicht bloſs die Wirkung oder den Zuſtand, ſondern auch die Urſache oder das, was den Zuſtand hervorbringt. Beide fallen hier in Eins zuſammen. Wir wirken auf uns ſelbſt, und das Gefühl berichtet uns von dieſem *„auf uns ſelbſt Wirken."* Wir fühlen *uns ſelbſthandelnd,* und dadurch auch *von uns ſelbſt behandelt.*

Die Empfindung kann nicht über ſich, d. i. über uns empfindende hinaus, und ſollte es doch, um uns von dem, was Empfindung erregt, Nachricht geben zu können. Das Gefühl kann auch nicht über ſich, d. i. über uns fühlende hinaus, hat es aber auch nicht nöthig, denn hier iſt das Anregende und das Angeregte Eins.

149.

Das Gefühl unterscheidet sich daher specifisch von der Empfindung. Jenes ist ein sich selbst Auffassen, und ist deswegen mit sich selbst ganz, wenn gleich nicht immer bis zum bestimmten Ausdruck, bekannt. Diese ist ein Auffassen eines Fremdartigen, und deswegen mit sich selbst zwar dem Ausdrucke, aber nicht der Sache nach bekannt. Daher begreift sich jenes selbst so innig, ob es sich gleich selten ausdrücken kann. Diese aber begreift sich selbst nicht so sehr, obschon es ihr am Ausdrucke nicht fehlt. Jenes ist mit sich ganz vertraut. Diese bleibt sich immer wenigstens in etwas fremd.

Zur Bezeichnung unserer Empfindungen besitzen wir der Worte genug. Wie oft fehlen sie uns aber zur Bezeichnung unserer Gefühle? Und doch! Was ist uns, wenn wir ganz entwickelt sind, inniger, befriedigender bekannt, irgend eine körperliche oder eine geistige Affektion, z. B. die Empfindung der Wärme, oder das Gefühl der Achtung?

150.

Dieser specifische Unterschied äussert sich auf mannigfaltige Art in innerer und äusserer Hinsicht.

151.

Das Gefühl ist einfach, die Empfindung zusammengesetzt. Bey dieser finden wir uns immer von mehreren Mächten auf *mehreren* Punkten ergriffen. Bey jenem ergreifen wir uns nur selbst auf *Einem*

Punkte.

Punkte. Verbreitet ſich aber auch von dieſem Punkte alsdann eine Art geiſtigen Lebens über mehrere, ſo iſt es doch immer dasſelbe einartige, was ſich überall ankündigt, indeſs das bey der Empfindung ſich verbreitende immer mehr oder weniger verſchiedenartig iſt. Um wie viel ſich ſelbſtgleicher iſt überall z. B. das Gefühl des *Schönen*, als die Empfindung des *Angenehmen?*

Selbſt verſchiedene Gefühle haben noch ſehr viel Gemeinſchaftliches. Wie verwandt ſind ſich die Gefühle des Schönen, des Guten u. ſ. f. — ? Sind es z. B. die Empfindungen der Wärme, und der Farben auch ſo ſehr?

152.

Das Gefühl berichtet uns Realität, die Empfindung zunächſt nur Erſcheinung. Dieſe berichtet uns ja nur die Beziehung eines uns unbekannten Aeuſseren auf unſere Fähigkeit, zu leiden, indeſs uns jenes unſer eigenes Thätigſeyn auf uns ſelbſt, alſo mehr, als eine bloſse Beziehung berichtet. Die Empfindung ſagt uns Etwas, das für ein anderes organiſirtes Vernunftweſen anders ſeyn kann, weil ſein Verhältniſs zu dem unbekannten Aeuſseren ein anderes iſt. Das Gefühl aber ſagt uns das, was für jedes Vernunftweſen dasſelbe ſeyn muſs, weil, wenn doch auch hierin von einem Verhältniſſe geſprochen werden ſoll, das Verhältniſs eines Vernunftweſens zu ſich ſelbſt auch immer dasſelbe iſt.

Daher die grösſere, innigere Befriedigung, die das Gefühl vor der Empfindung dem Vernunftweſen leiſtet.

153.

Das Gefühl iſt ſeinem Urſprunge nach intellektuell, die Empfindung ſinnlich. Dieſe entſteht durch die Einwirkung eines Aeuſseren auf das körperliche Organ, jenes durch das Wirken unſers Geiſtes auf ſich ſelbſt. Dieſe Wirkung des Geiſtes auf ſich ſelbſt kann zwar nachher auch noch eine Wirkung auf das körperliche Organ werden. Alsdann wird ſie aber eben auch Empfindung. Gefühl iſt ſie eigentlich nur in ſoferne, als ſie innerhalb des geiſtigen Gebiethes verweilt.

Das Gefühl kann durch die von ihm hervorgebrachte analoge oder vielmehr ihm nur günſtige Empfindung mehr belebt, aber leicht auch verdunkelt werden, wenn nähmlich dieſe zu ſehr anwächst.

154.

Das Gefühl befindet ſich in unſerer Gewalt, die Empfindung nicht. Dieſe müſſen wir annehmen, wenn ſie uns gegeben wird. Jenes können wir uns ſelbſt geben. Es übet zwar auch das Gefühl eine Art von Gewalt über uns aus. Wir können uns des Gefühles nicht erwehren, wenn wir uns ſelbſt afficiren. Aber in dieſem Selbſtafficiren ſind wir zunächſt nur von uns ſelbſt abhängig.

Das Gefühl ist die Folge eines freyen Aktes von uns, die Empfindung die Folge eines blinden Wurfes von Aussen.

In soferne wir nun, wenn wir ein Mahl zur Vernunft, d. i. zur Freyheit erwacht sind, diese freyen Selbstakte nicht ganz oder ununterbrochen unterdrücken, in soferne wir als freye Wesen nicht immer unfrey seyn können (also wenigstens mitunter frey seyn, d. i. uns selbst bestimmen, afficiren u. s. f. müssen), in soferne kann dem Gefühle auch eine Art von phisischer Nothwendigkeit, aber nur überhaupt und nicht für irgend einen einzelnen Fall zugestanden werden.

155.

Ueberdiess giebt es noch viele äussere Unterschiede zwischen dem Gefühle und der Empfindung. Jenes entwickelt sich in geradem Verhältnisse mit der Vernunft, diese im verkehrten. Jenes wird mit unserer höheren Kultur immer stärker, diese immer schwächer in der Gewalt über uns. Jenes läst sich fast immer grösstentheils vorausbestimmen, diese aber zeigt ihre Beschaffenheit immer erst hinterher u. s. f.

Soll das Gefühl nicht endlich ein Mahl eben so bestimmt von der Empfindung, wie der Verstand von der Vernunft geschieden werden? Die Verwechslung der beiden letzten war die Quelle von unzähligen Irrthümern. Ist die Verwechslung der ersten nicht auch eine sehr reichhaltige Quelle dieser Art?

156.

Was ist denn nun dieses mit so vielen und grossen Eigenthümlichkeiten versehene Gefühl? Eben

durch

durch seine Aehnlichkeit und durch seine Verschiedenheit mit und von der Empfindung können wir auf seine eigentliche Beschaffenheit geführet werden. Das Empfinden ist ein unmittelbares Vorstellen, und das Fühlen ebenfalls. Jenes ist aber von Aussen, dieses von Innen bewirkt. Darin sind beide in Hinsicht ihrer selbst, d. i. in subjektiver Hinsicht, ähnlich, und verschieden. Allein es hat überdiess auch noch eine Aehnlichkeit und Verschiedenheit in Hinsicht ihrer Gegenstände oder in objektiver Hinsicht statt. Keines lässt uns ganz gleichgültig. Jedes verursacht, dass wir uns mehr oder weniger angenehm oder unangenehm, diese Ausdrücke im weitesten Sinne genommen, berührt finden. Jedes stellt uns also einen Werth oder Unwerth vor, das Empfinden einen anderswoher erhaltenen, das Fühlen einen selbstgeschaffenen.

Das Fühlen ist also ein unmittelbares Vorstellen eines selbstgeschaffenen Werthes.

157.

Es ist aber diese Verschiedenheit des Ursprungs der Werthe, die vom Empfinden und Fühlen vorgestellt werden, nicht der einzige Unterschied. Der letzte zeichnet sich vor dem ersten noch durch eine höhere Eigenthümlichkeit aus. Der von Aussen vorgelegte Werth ist das, was er ist, erst durch seine Folgen. Der von Innen selbstgeschaffene ist es durch sich. Man erwäge z. B. die Werthe körperlicher Genüsse und den der Uneigennützigkeit!

Das

Das Fühlen ist daher ein unmittelbares Vorstellen eines höheren Werthes, eines Werthes an sich.

158.

Einen solchen höheren Werth beginnt schon das *Gefühl des Schönen* darzustellen. Das Schöne gefällt schon um seiner selbst willen. Es drückt sich zwar im Schönen das an sich Werth Habende noch nicht so sehr ab, daſs es uns anders, als bey übrigens ruhigem Gemüthe, rein anzuziehen im Stande wäre. Es drückt sich aber dann doch auch in ihm schon überhaupt ab.

159.

Mehr leistet hierin das *Gefühl des Erhabenen.* Dieses zieht uns selbst bey einer stürmischeren Witterung in uns noch an sich. Im Erhabenen meldet sich das Höhere schon sehr gewaltig.

160.

Noch mehr leistet das *Gefühl für das Wahre.* Die Wahrheit berührt uns, wenn wir uns ihr öffnen, beynahe in allen Lagen mit einer vorzüglichen Reinheit und Stärke. Ihr werden schon groſse Opfer gebracht.

161.

In seiner bestimmten Eigenthümlichkeit öffnet uns endlich den höheren Werth das *Gefühl für das Sittlich-Gute.*

Gute. Dieses läſst uns das Höhere in ſeiner eigentlichen Reinheit ſchauen.

162.

Das Gefühl für das Heilige vollendet das ganz, was das vorige ganz begonnen hat. Es zeigt uns den höchſten Werth, den wir zuvor in ſeiner ganzen *Eigenthümlichkeit* kennen lernten, nun auch in ſeiner ganzen *Ausdehnung.*

163.

Das Gefühl iſt daher, wie man ſieht, ganz auf die Vernunft berechnet. Es iſt ganz dazu gebaut, die Produkte der Vernunft aufzufaſſen, und in unſer Bewuſstſeyn zu bringen.

164.

Das Gefühl iſt alſo dazu geeignet, uns mit dem *Reellen,* das uns die Vernunft vorhält, in unmittelbare Berührung zu bringen.

Es macht das *Wiſſen,* das durch die Vernunft möglich wird, zu *unſerem* Wiſſen.

165.

Eben ſo iſt das Gefühl dazu geeignet, uns mit dem *Einen,* das uns die Vernunft vorhält, in unmittelbare Berührung zu bringen.

Es macht das *Begreifen,* das durch die Vernunft möglich wird, zu *unſerem* Begreifen.

166.

166.

Das Gefühl ist endlich gleichfalls dazu geeignet, uns mit dem *Wahren*, das uns die Vernunft vorhält, in unmittelbare Berührung zu bringen.

Es macht die *Gewissheit*, die durch die Vernunft möglich wird, zu *unserer* Gewissheit.

167.

Und *nur das Gefühl* ist zu diesem Allen geeignet. Ein *Wissen*, ein *Begreifen* (im höheren Sinne), ein *Gewissseyn*, *das nicht von einer unmittelbaren geistigen Berührung ausgeht*, ist Unsinn. Welches Organ unsers Geistes aber ausser dem des Gefühles macht uns diese Unmittelbarkeit möglich?

Daher die Leerheit bey dem blossen Denken oder blossen Raisonniren ungeachtet aller Vorzüge desselben. Gewährt das Spekuliren ganz allein bey aller Konsequenz am Ende ein wahres beruhigendes Wissen? Gewährt es allein bey aller Klarheit am Ende ein wahres beruhigendes Begreifen? Gewährt es allein bey aller logischen Gründlichkeit am Ende eine wahre, beruhigende Gewissheit? Man sey aufrichtig mit sich selbst! Ist es *zuletzt* der blosse Syllogism, an den sich unsere Ueberzeugung anlehnt? Warum bleibt denn diese so oft bey allen Veränderungen von jenem doch dieselbe? Warum ist denn diese da, wo sie sich *nur an jenen* lehnt, so locker, ungeachtet er sehr fest ist? Warum ist diese oft sogar jenem zum Trotze doch fest? O! Der Syllogism sieht wohl das Hohle seiner Natur selbst ein. Desswegen läſst er sich dieselbe da, wo er sich vom *Gefühle* verlassen sieht, wenigstens von der *Phantasie* ausfüllen.

168.

Damit aber das Gefühl dieser ihrer Bestimmung entspreche, muss es mit sich selbst auch vollends im Reinen seyn. Es muss sich selbst bestimmt kennen, muss also sich selbst bestimmt nicht nur vom Verstande, mit welchem es sich ungeachtet aller Verschiedenheit doch auch manches Mahl verwechselt, sondern vorzüglich auch von der Empfindung scheiden, mit welcher sehr leicht eine Verwechslung möglich ist.

Vorzüglich leicht ist die Verwechslung des *Gefühls* mit der *inneren Empfindung*, obwohl auch selbst in diesem Falle immer noch der wesentliche Unterschied zwischen dem Afficirtwerden und dem Selbstafficiren statt hat. Die Abscheidung muss aber ganz durchgeführt werden. Und sie kann es bey einigem Grade von Aufmerksamkeit. Gehört denn z. B. die Rache, der Zorn, die phisische Liebe u. s. f. nicht offenbar in eine andere Klasse von Bewusstseyn, als das Gefühl des Schönen u. s. f.

E.

Was vermag der Wille?

169.

Die bisher untersuchten Fähigkeiten, Vermögen und Kräfte sind die *Ingredienzien* zu unserem geistigen Leben. Aber sie sind so für sich allein noch nicht *dieses Leben* schon selbst. Um dieses zu seyn, fehlt noch eine Kraft, die sie alle erst in die erforderliche lebendige Bewegung setzen muss. Ohne diese ur-

urſprünglich bewegende und daher eigentlich erſt wirklich belebende Kraft geben die übrigen höchſtens das Schauſpiel einer optiſchen Täuſchung künſtlich bewegter, aber nicht ſich ſelbſt lebendig bewegender Kräfte.

Mannigfaltige Eindrücke beunruhigen die Empfindung, und zwingen ihr vielerley Aeuſserungen ab. Der Verſtand, dadurch gleichfalls in Unruhe gebracht, beginnt ein oft ſehr verwickeltes Spiel. Die Neigungen ſind unter ſolchen Umſtänden nicht weniger thätig. Durch Zufälle veranlaſst blitzt etwa auch noch die Vernunft manches Mahl in das zuſammengeſetzte Spiel von Erſcheinungen, und das Gefühl faſst dieſe höheren ſprühenden Funken auf. Das iſt aber alsdann auch Alles. Iſt nun dieſes ſchon ein *wahres* geiſtiges Leben?

170.

Die zu dieſem eigentlichen Leben noch mangelnde Kraft iſt — der *Wille*. Erſt durch dieſen löst ſich das ohne ihn gleichſam gebundene Lebensprincip in den wirklichen Fluſs des Lebens auf. Empfindung und Verſtand für ſich allein ſind offenbar auſser Stande, das zu begründen, was unſer inneres geiſtiges Leben heiſst. Selbſt die Vernunft und das Gefühl bringen uns mit der Urquelle des Lebens nur in unmittelbare Berührung. Nun muſs aber das nur Berührte auch noch vom Willen ergriffen, und in ſich, in ſeine Handlungsweiſe, aufgenommen werden. Erſt alsdann beginnt der höhere eigentlichere Odem uns

wirk-

wirklich zu durchströmen, und das höhere reellere Schauspiel eines wirklichen geistigen Lebens zu begründen. Erst alsdann giebt es eine vollständige Bewegung unsers geistigen Organisms von *Innen* heraus.

Man nehme aus uns den Willen weg! Was sind wir? Wunderbare Automate, aber keine lebendigen Geister. Ohne dabey zu verweilen, was wir durch Empfindung und Verstand allein wären, was wären wir selbst durch Vernunft und Gefühl ohne Willen? Jene stellte ihre grossen Schöpfungen vor uns hin, Dieses rückte uns zur Berührung derselben hinan. Allein dabey bliebe es dann auch. Wären wir nun nicht doch Wesen ohne Bedeutung? Und ist ein Geist ohne Bedeutung nicht ein todter Geist, wenn er gleich glänzt?

171.

Was ist der Wille? Was kann er über sich und über seine Mitkräfte?

Der *Wille* wird oft mit der blossen *Willkühr* verwechselt. Es ist aber ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Sie sind sich zwar beide in einiger Hinsicht ähnlich, nähmlich darin, dass sie Gegenstände, welche gewissen Vorstellungen entsprechen, hervorzubringen im Stande sind. Allein sie unterscheiden sich auch eigenthümlich genug darin, dass die Willkühr bey diesem Hervorbringen *bestimmt wird*, und der Wille sich *selbst bestimmt*. Das Thier hat Willkühr. Hat es aber auch Willen?

172.

172.

Die Willkühr bringt hervor, weil sie hervorbringen *muss*. Der Wille schafft *frey* aus sich selbst. Das Hervorbringen der ersten ist also selbst wieder ein von Aussen Hervorgebrachtes. Das Hervorbringen des zweyten aber ist ein lauteres Hervorbringen von Innen.

173.

Durch die Aeusserungen der Willkühr *wird* man selbst ein *Eigenthum* dessen, wovon man bestimmt wird. Durch die Aeusserungen des Willens *verschafft* man sich ein *Eigenthum* an dem, wozu man sich bestimmt.

174.

Die Vorstellungen, durch welche die Willkühr bestimmt wird, sind *sinnlich*. Der Wille bestimmt sich nur nach *Vernunft*-Vorstellungen.

Die Vernunft-Vorstellungen können rein oder vermischt seyn. Aber auch an den letzten ist es nur das darin enthaltene Vernünftige, wornach sich der Wille bestimmt.

175.

So wie die Veranlassung zum Wirken in dem einen oder anderen Falle von Aussen oder von Innen kommt, so geht auch die Wirkung zunächst wieder dahin. Die Willkühr bringt zunächst *ausser sich* auf dem Felde der Erscheinungen oder der Sinnlichkeit Etwas

was hervor. Der Wille entgegen schaffet zunächst nur Etwas *an sich selbst*. Bey jener ist die Handlung, bey diesem die Gesinnung das *Hauptprodukt*.

Es fliefst zwar im ersten Falle endlich immer auch eine Wirkung nach Innen zurück, und es stellt sich im zweyten das Innere endlich immer auch aufser sich dar. Allein hier ist die Rede von der *nächsten* Wirkung.

176.

Der Wille ist also genau genommen das Vermögen, sich zu einem Hervorbringen frey aus sich selbst zu bestimmen. Er ist das Vermögen, sich Etwas frey anzueignen. Er ist das Vermögen, sich nach Vernunft-Vorstellungen zu bestimmen. Er ist das Vermögen, zunächst in sich selbst hineinzuwirken.

177.

Der Wille ist daher, wie man sieht, die gewaltigste unter unseren geistigen Kräften. In ihn hinein vermag keine der übrigen zu greifen, um ihn zu lenken — nach *ihren* Zwecken. Aber er unternimmt es, jeder anderen die Richtung zu geben, die er will. Kann er es?

178.

Was vermag er über die Empfindung? Diese ist offenbar sehr in seine Gewalt gegeben. Kann er die Organe, durch welche sie geschehen mufs, nicht nach seinem Gefallen öffnen, schliefsen, dahin- dorthinrichten u. s. f.? Allein noch mehr! Kann er die Em-

pfin-

pfindung nicht ſogar bey offenen und gehörig gerichteten Organen ungemein mannigfaltig modificiren? Hängt nicht ſehr oft der Grad und manches Mahl ſelbſt der Gegenſtand des Empfindens davon ab, wie ſehr und was man eben empfinden will? Hängt es nicht von unſerem Willen ab, an dem wirklich vorhandenen Gegenſtande dieſe oder jene Seite deſſelben vorzüglich herauszuheben, oder ihm gar eine fremde anzuwerfen, und ſie dem empfindenden Organe darbiethen zu laſſen? Hängt es nicht von unſerem Willen ab, auf dieſe Art das Organ mittelbar von uns ſelbſt afficiren zu laſſen, und dadurch die Affektion von Auſsen anders zu geſtalten? u. ſ. f. Man weiſs, was ein lebhafter Vorſatz vermag. Man weiſs, was wenigſtens die Angewöhnung vermag, wenn der einzelne Vorſatz allein nicht ſchon hinreicht. Was war in dieſem Punkte z. B. einer *Stoa* u. a. möglich?

179.

Was vermag der Wille über den Verſtand? Dieſer kann ohne jenen gar nicht ein Mahl thätig ſeyn. Das ganze Thun des Verſtandes beſteht bekanntlich im Reflektiren, d. i. im Hin- und Herwenden ſeiner Thätigkeit von einem zum Anderen, alſo im Aufmerken und Abſtrahiren. Dieſes Hin- und Wiederlenken der Beobachtung, dieſes Richten der Aufmerkſamkeit auf einen Gegenſtand, und dieſes Ablenken derſelben von ihm, iſt dieſes nicht offenbar ein Akt des Willens? Muſs man nicht offenbar denken *wollen*, um denken zu *können*?

Der

Der Verſtand hängt aber nicht nur in Rückſicht ſeiner *Thätigkeit überhaupt*, ſondern insbeſondere auch in Rückſicht des *Gegenſtandes* ſeiner Thätigkeit vom Willen ab. Läſst es nähmlich dieſer bloſs bey dem Entſchluſſe zu denken im Allgemeinen bewenden, ſo wird das ganze Denken jedes Mahl bald ein bloſses Spiel mit ſeinen eigenen Formen, oder um wenigſtens Etwas Angreifenderes, wenn auch nichts Lebendigeres, zu haben, ein bloſses Spiel mit Phantasmen. Soll es mehr, als dieſes, ſoll es ein reelles und nicht bloſs logiſches oder phantaſtiſches Denken werden, ſo muſs der Wille mehr, als bloſs den erſten Anſtoſs geben, ſo muſs er auch noch fortwährend mitwirken, die Aufmerkſamkeit nähmlich fortwährend von der Richtung auf die bloſsen Formen oder Phantasmen ablenken, und auf reellere Gegenſtände, die ſich anderswoher darbiethen, hinrichten. Man muſs nur Reelles denken *wollen*, um nur Reelles denken zu *können*.

Dieſer groſse, äuſserſt wichtige Einfluſs des Willens auf den Verſtand kann hier nur ſehr flüchtig berührt werden. Wie reichhaltig übrigens dieſer Gegenſtand ausführlicher unterſucht ſeyn müſſe, iſt auch bey geringer Aufmerkſamkeit ſchon klar. Welche wichtige Reſultate in philoſophiſcher, moraliſcher, pädagogiſcher Hinſicht u. ſ. f. laſſen ſich indeſs ſchon bey dem erſten leichten Blicke ahnen?

180.

Was vermag der Wille über das Gefühl? Das Fühlen iſt das Auffaſſen der von uns auf uns ſelbſt gemachten Eindrücke. Es iſt alſo nur durch ein

Selbſt-

Selbſtafficiren und Selbſtafficiren laſſen möglich. Jedes von dieſen beiden ſetzt aber ebenfalls wieder offenbar unſeren Willen voraus. Wir müſſen uns ſelbſtafficiren *wollen*, um es zu können, und wir müſſen uns ſelbſtafficiren *laſſen wollen*, um ſo afficirt *werden zu können*. Wir müſſen uns ſelbſt ergreifen, und uns — uns ſelbſt hingeben, damit ein Gefühl entſtehe, und zu beiden müſſen wir uns durch unſern eigenen Willen beſtimmen. Fehlt das Eine, oder das Andere, ſo unterbleibt das Gefühl, oder vielmehr es entſteht, da keine Stelle in uns ganz leer bleiben kann, ſtatt des Gefühls eine bloſse Empfindung, die das Gefühl nachzuäffen ſucht.

So entſteht z. B. der Miſticism vom gewöhnlichen groben Schlage. Wir glauben ein auſser uns befindliches Höheres, das doch eigentlich nur in uns ſelbſt, in unſerer Vernunft, iſt, zu fühlen, indeſs wir wirklich nur die mit irgend einer Gemeinheit ſpielende Phantaſie empfinden, und in der Selbſttäuſchung, die durch den Zauber der Phantaſie ſo leicht möglich wird, dieſes mit uns im Innern ſpielende Princip als ein ernſthaft Wirkendes auſser uns und über uns verſetzen.

181.

Was vermag der Wille über die Vernunft? Selbſt dieſe iſt in ihren Operationen nicht unabhängig von ihm. Ihre Beſtimmung iſt, Ideen zu ſchaffen. Kann ſie es, wenn der Wille es nicht will? Warum ruhet ſie mit ihren Schöpfungen bey einem verdorbenen Willen ſo tief? Warum giebt ſie da, indem freylich auch der verdorbene Wille nicht immer und

überall verdorben ſeyn und bleiben kann, höchſtens nur einzelne Blitze von ſich?

Wenigſtens kann die Vernunft ihre Schöpfungen nicht vollenden, ihre Ideale nicht *aus*erſchaffen, wenn der Wille nicht ausdrücklich will. Man ſieht deſswegen z. B. die Ideen der Sittlichkeit, der Heiligkeit u. d. gl. in der Regel überall ſo ſehr durch die ſubjektive Gemüthsſtimmung beſchränkt, modificirt, übertüncht.

Der Wille kann der Vernunft ſogar in der Hauptſache ihre ganze Natur verrücken. Er kann ihren Anſtrengungen eine ganz verkehrte Richtung geben, kann ſie nähmlich ganz von ihr ſelbſt ablenken, und zum Dienſte der Sinnlichkeit hinleiten. Sie ſchafft alsdann bloſs Ideale von Luſt u. d. gl., anſtatt der Ideale von Tugend, die ſie ſchaffen ſollte. Sie wirft ihren höheren Schimmer, den ſie nur der Uneigennützigkeit ertheilen ſollte, dem Genuſse um u. ſ. f. Sie iſt zwar alsdann nicht mehr eigentliche und ganze Vernunft. Aber eben dieſes, daſs ſie nicht mehr ſo recht und ganz das iſt, was ſie ſeyn könnte und ſollte, daſs ſie, die in ihren groſsen Formen auch ſchon das Reelle, das höchſte Reelle, beſitzt, ſich ſelbſt verläugnet, und dieſe ehrwürdigen Formen für Gemeinheiten und bloſsen Schein hergiebt, eben dieſes iſt ein Beweis der Macht des Willens über ſie.

Gerade über die Vernunft erſtreckt ſich die Gewalt des Willens, tiefer unterſucht, am nachdrücklichſten. Keine unſerer geiſtigen Kräfte verliehrt, wenn ſie von dem ihr günſtigen Willen ver-

laſſen

lassen wird, ihre ganze Bestimmung schneller und vollständiger, als die Vernunft. Wenn das hohe Ideale, was diese hervorbringt, nicht immerwährend von einem gleich thätigen reineren Willen angeeignet wird, so artet das Ganze immer bald in ein blosses schwärmerisches Spiel der Einbildungskraft, oder gar in eine verwickelte und endlich auch imponirende Kabale der Sinnlichkeit aus. Uebrigens bleibt deswegen der Vernunft das Recht der obersten Leitung in uns doch unbenommen. Die Vernunft steht nähmlich auf diese Art zwar auch unter der Gewalt des Willens, aber nur als einer *erhaltenden* und nicht als einer *in höherer Instanz leitenden* Kraft.

182.

So ist also Alles in uns unter die Gewalt des Willens gelegt. Alles in uns ist so dem Willen unterworfen, sowohl in Rücksicht der *ersten Regungen*, als auch vorzüglich in Rücksicht des *Gehaltes aller Regungen überhaupt*. Es ist unter allen unseren inneren Principien nur die Vernunft ein eigentlich reelles lebendiges Princip. Aber selbst dieses *an sich lebendige Princip* kann nur dann *für uns auch belebend* werden, wenn es in uns von einem ihm günstigen Willen unterstützt wird.

Die Vernunft kann daher nur mittels des Willens beleben. Entspricht also ihrer Thätigkeit die Thätigkeit des Willens nicht, so hört ihre belebende und damit endlich auch ihre lebende Kraft auf. Sie ist nur so lange eigentlich *lebendig*, als sie *belebend* ist. Daraus erklärt sich die *erhaltende* Macht, die dem Willen in Rücksicht der Vernunft zukommt.

183.

Und so ist es dann recht eigentlich nur unser Wille, von welchem unser ganzes *wirkliches* inneres Leben ausgeht. Das Leben unsers *Körpers* regt sich (und dauert) wenigstens grossentheils auch ohne und oft wider unseren Willen. Das Leben unsers *Geistes* aber eigentlich, d. i. in seinem ganzen und höchsten also wahresten Sinne nicht. Um *innerlich wirklich zu leben*, müssen wir vor allem leben *wollen*.

Müssen wir nicht Vernunftwesen seyn *wollen*, um sie *wirklich zu seyn?* Und sind wir nicht geistig todt, wenn wir sie nicht sind? *Wahrlich! wenn uns noch eine Kraft in uns sehr unbekannt ist, so ist es der Wille.*

IV.

Genauere Bestimmung der eigentlichen Aufgabe der Philosophie.

184.

Gewöhnlich wird die Aufgabe der Philosophie nicht bestimmt genug aufgefasst. Ausserdem, dass man sich einerseits manches Mahl gar mit einer blossen *Ahnung* dessen, was aufgelöst werden soll, begnügt, ist man andererseits wenigstens in der Bestimmung des *Begriffes*, den man da etwa auch für nothwendig hält, oft nicht sehr sorgfältig, und scheint so das von dem Glücke zu erwarten, was nur Belohnung der Absicht seyn kann. Oder liegt die Möglichkeit einer richtigen Antwort nicht in der Richtigkeit der Frage, besonders auf dem philosophischen Felde?

185.

Tief, oder wenn man lieber will, *hoch* genug wird diese Aufgabe fast immer bald angelegt, aber nicht eben so auch *umfassend* genug. Man sucht den Urgrund alles Wissens, und etwa auch noch alles Seyns. Gesetzt aber nun, man hätte ihn wirklich gefunden, man könnte also alles Wissen und alles Seyn erklären, hätte man alsdann auch schon die ganze Philosophie gefunden? wäre man alsdann mit sich

auch

auch schon ganz im Reinen? Hätte man mehr, als (wenn der Ausdruck erlaubt ist) ein Stück der Philosophie? Wäre man weiter, als auf dem Wege, mit sich selbst endlich ganz ins Reine zu kommen? Warum nimmt Philosophie nicht immer in geradem Verhältnisse mit unserem Wissen zu? Warum nimmt sie oft mit demselben wohl gar nur ab? Warum wächst die Einigkeit mit uns selbst nicht immer mit unseren Kenntnissen? Warum geht sie oft darüber wohl gar zu Grunde? Und kann da Philosophie seyn, wo nicht vollständige Selbsteinheit ist?

Man erhielt deſswegen fast immer bald eine *theoretische* und eine *praktische* Philosophie. Allein auf diese Weise hatte man ja zwey Philosophien, und man wollte doch nur eine Eine. Wo war diese? Man suchte sie zwar auch, besonders in unseren Zeiten. Diese durfte aber alsdann weder bloſs *theoretisch* noch bloſs *praktisch*, allein auch nicht gar nicht theoretisch und nicht gar nicht praktisch, sie muſste beides zugleich seyn. War sie es? Wurde nicht vielmehr fast immer ihr ganzes Heil von der bloſsen Spekulation erwartet? Allein eben dadurch wurde sie ja auch wieder bloſs theoretisch.

186.

Es liegt daher in den Aufgaben, wie sie für Philosophie gewöhnlich aufgestellt werden, zwar etwas Wahres, aber nicht das ganze, welches darin liegen soll. Man fodert, ein *Höchstes* zu suchen, aber nicht ein *in aller Hinsicht Höchstes.* Man begnügt sich gewöhnlich mit einem *Höchsten für das*

bloſse

blosse Wissen. Man fühlt wohl manches Mahl im Verfolge der Auflösung das Mangelhafte der Aufgabe selbst, und sucht durch allerley Modifikationen, welche meistens nur eben so viele Insonsequenzen seyn können, nachzuhelfen. Allein was taugt ein Weg, den man verlassen muss, um zum Ziele zu kommen?

Will man dagegen einwenden: „wenn nur ein Mahl das Höchste für das Wissen gefunden ist, dann giebt sich das Andere schon von selbst.“ Woher weiss man denn aber dieses? Und überdiess soll sich ja in der Philosophie Nichts von selbst, sondern Alles eben erst durch sie geben. Wenn man das, was sie verschaffen zu können vorgiebt, auch anderswoher erhalten kann, zu was ist alsdann sie?

Es geschieht hier vorzüglich nur von den theoretischen, und nicht auch von den mistischen Versuchen Meldung, weil die letzten auf philosophische Bestimmtheit ohnehin nicht Anspruch machen, und der Werth der von ihnen aufgestellten Aufgaben, wenn man ihre Gefühle in bestimmte Ausdrücke auflösen will, nach dem Vorgehenden ohnehin leicht zu entscheiden ist.

187.

Welches ist denn nun das *ganze* Wahre, das durch Philosophie gesucht und gefunden werden soll? Ist es dasjenige, das sich der *Spekulirende* in seiner Frage über Philosophie vorlegt? Wenn es dieses ist, so muss die Antwort auf diese Frage *vollständige* Befriedigung des Fragers bewirken. Was bewirkt sie denn aber genau und unpartheyisch genommen? Höchstens Befriedigung des Kopfes, so lange dieser sich sei-

ner

ner allein erinnert. Von Befriedigung des Herzens findet sich aber konsequent in der Wirkung, die am Ende dasteht, Nichts. Und selbst die Befriedigung des Kopfes hört auf, rein und ganz zu seyn, sobald er seinen Blick auch auf das Herz richtet. Selbst diese wird alsdann mehr nur ein widernatürliches erzwungenes Schweigen, als eine natürliche sich von selbst ergebende Ueberzeugung.

188.

Enthält die Frage des *Mistikers* jenes Wahre vollständiger? Wie umfassend ist denn die Befriedigung, welche seine Antwort gewährt? Umschliesst sie mehr, als das Herz, und umschliesst sie selbst nur dieses länger, als in soferne es für sich isolirt, vom Kopfe getrennt, mit diesem entzweyet bleibt? Der Kopf wird bey dieser Art von Philosophie so wenig befriedigt, dass ihm vielmehr ausdrücklich zu wissen gethan wird, dass er gar keine Befriedigung verdiene, oder wenigstens für keine empfänglich sey.

189.

Es löst sich daher zwar sowohl der Spekulirende, als auch der Mistiker, jeder *seine Frage*, aber darum doch noch keiner die *ganze Aufgabe* der Philosophie auf. Es ist daher diese in keiner von jenen ganz enthalten.

190.

Es nähert ſich aber doch jeder, ſowohl der Spekulirende, als auch der Miſtiker der Auflöſung der philoſophiſchen Aufgabe. Es iſt alſo in der Frage eines Jeden Etwas von der ganzen Aufgabe enthalten.

191.

Wonach erkundigt ſich nun jede dieſer Fragen? Die eine *nach dem Höchſten des Wiſſens und Seyns;* die andere *nach dem Höchſten des Fühlens, Wollens und Werdens.* Jede fragt nach einer oberſten Einheit, die erſte eigentlich nach derjenigen, an welche ſich nur der Kopf anſchlieſsen ſoll, die zweyte eigentlich bloſs nach derjenigen, welche nur dem Herzen eine Stütze zu gewähren im Stande iſt.

192.

Wonach ſoll ſich alſo die wahre, d. i. die ganze Frage erkundigen? Nach dem *Höchſten ſchlechthin*, alſo *nach der in aller Hinſicht oberſten Einheit für Kopf und Herz zugleich.*

Es iſt alſo nur diejenige Einheit *hoch genug*, welche zugleich *umfaſſend genug* iſt. Jede andere ſteht bey aller ihrer Höhe immer noch zu tief. Und ſo iſt alſo die Aufgabe der Philoſophie auch nur dann eigentlich tief genug aufgefaſst, wenn ſie vollſtändig genug aufgefaſst iſt.

193.

Die Philosophie hat daher diejenige Einheit aufzustellen, durch die man mit sich selbst ganz in das Reine kommt.

194.

Man ist mit sich selbst ganz im Reinen, wenn man mit sich selbst einig ist in Hinsicht

des Denkens,
des Fühlens,
des Wollens.

Die Philosophie hat uns also in dieser dreyfachen Hinsicht mit uns selbst auszugleichen. *Sie hat diejenige Einheit aufzustellen, durch die das Denken, das Fühlen und das Wollen — jedes mit sich, und alle untereinander einig werden.*

Es soll die ganze Selbstentzweyung in uns gehoben werden, und diese Selbstentzweyung hat nicht nur den Kopf, sondern auch das Herz ergriffen. Jener wird von einem Grundzweifel, dieses von einer Grund-Sehnsucht, und von einer Grund-Unruhe entzweyet. Es soll nun dort Gewissheit hier Friede, (wohlgemerkt Friede, d. i. lebendige Ruhe, nicht nur todte) und so im *Ganzen* Einheit mit uns selbst werden.

195.

Wie muss diejenige Einheit beschaffen seyn, welche allen unseren geistigen Kräften diese vollständige Befriedigung verschaffen soll? Sie muss eine *reelle*

seyn.

feyn. Eine blofs logifche genügt nicht. Eine folche genügt der Denkkraft nicht, denn felbft diefe ftrebt ja immer über das blofse Gedachtfeyn auf das wirkliche Seyn hinaus, und glaubt auch, ehe fie zur vollen Selbftkenntnifs, zur ganzen Befinnung kommt, dazu hinaus gekommen zu feyn. Eine folche blofs logifche Einheit genügt ferner noch weniger dem Gefühle. Was foll diefes mit einer blofsen, leeren Form unternehmen? Eine folche blofs logifche Einheit genügt endlich am wenigften dem Willen. Ihm ift es gerade ganz befonders wefentlich, *realifiren* zu wollen.

Die Philofophie foll alfo für unfer Denken, Fühlen und Wollen die reelle Einheit aufftellen, durch die fie einzig befriedigt werden können.

Es foll die Realität unfers Denkens, Fühlens und Wollens begründet werden.

196.

Die reelle Einheit ift das Gegentheil der logifchen. Diefe befteht blofs in einer *Verbindung* des Mannigfaltigen. Diefe *verbirgt* alfo das Mannigfaltige nur. Jene mufs daher mehr, als diefe. Jene mufs das Mannigfaltige *ausfchliefsen*. Die logifche Einheit hat nothwendig immer die Mannigfaltigkeit fich gegenüber. Sie ift nur *durch diefe*, denn fie ift nur ihre Form. Die reelle mufs über alle Mannigfaltigkeit erhaben, mufs durch fich felbft feyn, und die Mannigfaltigkeit mufs felbft erft durch fie möglich werden. Die logifche Einheit ift nur in Hinficht der gegenüberftehenden

henden Mannigfaltigkeit eine Einheit, ist also nur eine *relative* Einheit. Die reelle muss in aller Hinsicht, muss eine *absolute* Einheit seyn.

Die Philosophie hat daher die über alle Mannigfaltigkeit erhabene, alle Mannigfaltigkeit ausschliessende, absolute Einheit für unser gesammtes Denken, Fühlen und Wollen aufzustellen.

197.

Diese absolute Einheit liegt höher, als alles Denken. Dem Denken ist, wie wir wissen, die Trennung, die Zweyheit, wesentlich. Jene hohe Einheit schliesst aber alle Trennung, alle Zweyheit ohne alle Ausnahme aus.

Die Philosophie hat also über alles blosse Denken, d. i. über alles blosse Raisonniren hinaufzusteigen, und da oben jene Einheit aufzusuchen, von der man auf das Denken selbst erst herabkommt.

Oder da unser Bewusstseyn, wenigstens in soferne es selbst wieder dem Denken unterliegt, mit demselben ewigen Gegensatze behaftet ist, *so hat die Philosophie über unser Bewusstseyn, in soferne wir es als entzweyet schon vorfinden, hinaufzusteigen, und jenes höhere Eine aufzusuchen, von welchem dieses Bewusstseyn selbst abgeleitet werden kann.*

198.

Diese absolute Einheit kann aber nicht auch höher liegen, als unser Fühlen und Streben. Sonst wäre sie uns schlechthin, d. i. in aller Hinsicht unerreichbar, und die Vernunft, die ihre Erreichung wenigstens in der einen oder anderen Hinsicht zur unabweislichen Aufgabe macht, wäre Unvernunft.

Die Philosophie hat daher die über das Denken erhabene Einheit so aufzustellen, dass sie von dem Gefühle berühret, und von dem Willen ergriffen, und uns angeeignet werde.

Oder da unser Bewusstseyn, in so ferne es auch fühlen und streben im höheren Sinne, d. i. sich frey regen kann, auch einer alle Entzweyung ausschliessenden Einheit zugänglich ist, *so hat die Philosophie mit ihrem hohen Einen unser Bewusstseyn zu berühren, und dadurch in seinem innersten Leben anzuregen.*

199.

Die Gesammtaufgabe der Philosophie ist daher nicht, wie man so gewöhnlich glaubt, bloss theoretisch, oder bloss praktisch, sondern beides zugleich. Die Philosophie soll nicht nur im Kopfe, sondern auch im Herzen Einheit hervorbringen. Sie soll nicht nur unser Wissen, sondern auch unser Handeln mit sich selbst und untereinander in Uebereinstimmung bringen. *Sie soll sich also nicht nur über unser Bewusst-*

wusst-

d. Philos

wuſstſeyn erheben, um auf dasſelbe in theoretiſcher Hinſicht herabzuſehen. Sie ſoll ſich auf dasſelbe auch wieder herablaſſen, um es ſelbſt in praktiſcher Hinſicht zu erheben.

Es ſoll daher durch Philoſophie unſer inneres geiſtiges Leben nicht nur *erklärt*, ſondern auch *veredelt* werden. Wir ſollen durch Philoſophie dieſen Organism unſeres inneren höheren Daſeyns und dadurch auch das Weſentliche jedes auſser uns befindlichen Seyns *kennen* lernen. Allein was wären wir bey aller noch ſo tiefen und umfaſſenden Selbſt- und Welt-Kenntniſs, wenn es bey der bloſsen Kenntniſs ſein Bewenden hätte? Wir ſollen alſo dieſes innere höhere Daſeyn auch *erklimmen* lernen.

200.

Und ſo iſt dann die Geſammtaufgabe der Philoſophie die ſchon früher angegebene, nähmlich *uns zum Abſoluten zu leiten.* Nur iſt, wie man jetzt ſieht, dieſes Abſolute *vollſtändig* zu nehmen, alſo nicht nur in ſoferne es den Kopf, ſondern in ſoferne es auch das Herz intereſſirt. Es iſt alſo dieſes *Abſolute* wirklich *abſolut*, d. i. wirklich in aller Hinſicht zu nehmen.

Kopf und Herz ſollen in Rückſicht dieſes Erſten, Höchſten, Wahrſten auf die eine oder andere Art zur endlichen Entſcheidung, zur endlichen Selbſtberichtigung kommen, entweder ſo, daſs ſie erreichen, was ſie ſuchen, oder daſs ſie ſich beſcheiden, daſs dieſes überhaupt nicht erreicht werden könne.

201.

Die Aufschlüsse, welche von der Philosophie über dieses Absolute gegeben werden sollen, betreffen aber nicht das *Seyn* desselben, sondern seine *Beschaffenheit*. Es soll nicht dargethan werden, *dass* es sey, sondern *was* es sey.

Dass es ein Absolutes (ein Erstes, Höchstes, Urwahres u. s. f.) giebt, daran ward nie gezweifelt, daran kann, *wenn man sich selbst versteht*, ohne Wahnsinn nie gezweifelt werden. Es ist so gewiss ein Absolutes als „*an sich*" wie ein Relatives als „*Erscheinung*" ist. Dieses wäre ohne jenes gar Nichts, auch nicht ein Mahl Erscheinung. Es mag nun die formlose Materie, oder die reine Ichheit, oder die Dieselbigkeit (Einerleyheit) von beyden, oder die Gottheit im allgemeinen Vernunftsinn, oder die vor unsern Sinnen liegende Welt, also das uns erscheinende Relative selbst u. s. f. das Absolute seyn. Genug! es ist immer ein Absolutes, und es wird immer anerkannt, *dass* eines ist. Darüber bleibt der Philosophie Nichts auszumachen übrig.

Allein es ist auch bloss damit weder dem Kopfe noch dem Herzen gedient. Beiden liegt nicht daran, in einem Punkte befriedigt zu seyn, in welchem sie schlechterdings nicht unbefriedigt seyn können. Es liegt ihnen daran, in demjenigen, in welchem sie bisher wenigstens in soferne sie recht tief eindringen wollten, meistens noch unbefriedigt blieben, endlich

auch

auch ein Mahl auf die eine oder andere Art anhaltend befriediget zu werden.

Dieser Punkt ist die *Beschaffenheit* des Absoluten. Darüber soll die Philosophie für Kopf und Herz entscheidende Aufschlüsse geben. Sie soll darthun, was das Absolute sey, oder wenigstens daß es ihr nicht möglich sey, dieses darzuthun.

V.

Was ist das Absolute nicht?

202.

Das Absolute kann wegen seiner Erhabenheit über alles Uebrige, und wegen seiner daraus entstehenden ganz vorzüglichen Eigenthümlichkeit vor der Hand immer nur negativ erkannt werden. Es schwebt zwar der Ahnung, sobald die Vernunft erwacht, immer auch schon positiv vor. Allein ehe sich diese positive aber dunkle Ahnung zur positiven deutlichen Ueberzeugung erheben kann, muss man sich immer erst durch die ganze negative Ueberzeugung durchgearbeitet haben. Ehe man bestimmt und ausführlich wissen kann, *was das Absolute sey*, muss man bestimmt und ausführlich wissen, *was es nicht sey*.

203.

Das Absolute ist über alles Relative ohne Ausnahme erhaben, ist also *kein Relatives*. Es ist eben so wenig ein *gesteigertes* Relatives, als ein *gemeines*. Es ist auch nicht die höchste Relation, welche alle übrigen unter sich begreift.

Soviel ist über das Absolute schon durch die vorgehenden Untersuchungen (des ersten negativen Theils) ausgemacht. Nun muss aber dieses noch mehr entwickelt werden.

204.

Das Absolute ist daher, tiefer und ausführlicher durchforscht, *nicht, wie das Relative, bloss Etwas durch ein Anderes.* Es ist nicht bloss dadurch Etwas, dass ein von ihm verschiedenes Etwas ist. Es ist nicht blosser Reflex, blosse Strahlenbrechung eines ihm Gegenüberstehenden.

205.

Es ist daher auch *nicht, wie das Relative, an sich Nichts,* und nur als Gegensatz eines ausser ihm Befindlichen Etwas. Es wird also nicht, wie das Relative, mit diesem Aeusseren aufgehoben. Es wird vielmehr nicht im geringsten verrückt, dieses Aeussere mag bestehen oder untergehen.

206.

Das Absolute ist deswegen *von aller Zweyheit frey.* In ihm ist in keiner Hinsicht irgend ein Gegensatz. In ihm ist schlechthin Nichts, was die in aller Rücksicht vollständigste Einheit nur im Geringsten stören könnte.

In ihm giebt es also wahrhaft betrachtet Nichts zu unterscheiden. In ihm ist nicht ein Erstes, Zweytes, Drittes u. s. f., also nicht ein Etwas, und dann wieder ein etwas Anderes. Was das Eine ist, welches etwa unser Verstand, damit er es doch einigermassen auffassen und bewahren kann, darin unterscheidet, das ist im Grunde auch jedes Andere, was von diesem Verstande noch unterschieden wird. Und in soferne hat die Indiffe-

differenz, die in unſeren Tagen im Abſoluten zuerſt entdeckt worden ſeyn will, allerdings einen reellen Sinn, aber auch nur in ſoferne, als ſie wirklich in ihrem ganzen Umfange (in ihrer Totalität) genommen wird, nähmlich als Indifferenz *ſchlechthin*, alſo *in aller Hinſicht*, und nicht bloſs als Indifferenz *des Subjektiven und Objektiven*, alſo nicht *nur in Hinſicht deſſen, was uns Subjekt (Vorſtellen in der Zeit) und Objekt (Seyn im Raume) heiſst.*

Man ſieht, Schelling arbeitete ſich mit dem von ihm zuerſt ſo gebrauchten Ausdruck „Indifferenz" bis zur *Ahnung des ſo lange vergebens geſuchten beſtimmten Ausdrucks* des Abſoluten durch, aber dann doch auch nur bis zur *Ahnung* dieſes Ausdrucks, und ſo blieb alſo an ſeiner Indifferenz noch der Beyſatz des Sub- und Objektiven hängen, und es verwandelte ſich alsdann (ſeinem Geiſte mochte vorſchweben, was immer wollte) doch unter ſeinem Ausdrucke ſein Abſolutes wieder in ein Relatives, d. i. ſeine Gottheit in eine bloſse Natur, ſein Deism in bloſsen Pantheism, ſeine Religion in bloſse Poeſie u. ſ. f.

207.

Das Abſolute iſt *unbeſchränkt;* denn es ſteht ihm Nichts gegenüber, wodurch es beſchränkt werden könnte. Das Relative befindet ſich nicht *ihm gegenüber*, ſondern *unter ihm*, d. i. wenn ſchon das Relative nur durch das Abſolute möglich, nähmlich nur durch das Abſolute wenigſtens in einer Hinſicht als Erſcheinung Etwas iſt, ſo iſt dieſes nicht auch umgekehrt der Fall, ſo bedarf nähmlich das Abſolute zu ſeiner Möglichkeit, oder dazu, daſs es Etwas ſey, nicht des Relativen.

Das Abſolute iſt alſo nicht nur *unermeſslich*, wie das Relative, ſondern *unendlich*.

208.

Es iſt *unabhängig*. Es hat ſein Seyn nicht von einem Anderen. Es erhält alſo ſein Schickſal nicht von Auſſen. Wovon ſoll es alſo abhängen, da es zu ſeinem Beſtehen keines „*Auſser ſich*“ bedarf?

Bey dem Abſoluten hört alle weitere Nachfrage nach irgend einem ferneren Grunde auf. In ihm finden ſich das Denken, Fühlen und Wollen befriedigt. Ueber dasſelbe hinaus ſtrebt keines von dieſen mehr.

209.

Es iſt *keiner bloſsen blinden Nothwendigkeit unterworfen*. Es iſt über jede Bedingung erhaben; denn es iſt ja das, was erſt alles Uebrige bedinget, folglich ſelbſt unbedingt ſeyn muſs. Es iſt alſo auch über jeden Zwang, über jede bloſse blinde Nothwendigkeit erhaben, indem dieſer nur die Wirkung der Oberherrſchaft irgend einer Bedingung über das Bedingte ſeyn kann.

Sehr einleuchtend iſt dieſe dem Abſoluten eigenthümliche Freyheit in Rückſicht der *äuſsern* Nothwendigkeit, des äuſsern Zwanges. Nicht ſo ſehr fällt aber wenigſtens auf demjenigen Standpunkte, auf welchem wir uns hier befinden, dieſe Freyheit in Rückſicht der *innern* Nothwendigkeit, des innern Zwanges, ſchon auf. In der erſten Rückſicht iſt es nähmlich ſehr klar, daſs dasjenige keinem äuſseren Zwange unterworfen ſeyn könne, was Nichts auch nur in irgend einer Rück-

ſicht Gleiches auſser ſich hat. Ueberdieſs dringt ſich hierin mit dem negativen Freyheitsbegriffe auch der poſitive ſchon ingeheim auf, und wirft auf jenen ein vortheilhaftes Licht. In der zweyten Rückſicht iſt zwar der negative Begriff gleichfalls ohne weiters gerechtfertigt. Das Unbedingte kann ſchlechthin keiner Bedingung unterworfen ſeyn. Allein dieſer negative Begriff bleibt hier übrigens auch ganz leer, indem ſich ſein poſitiver Gehalt da auf dem bloſs theoretiſchen Standpunkte noch gar nicht anmelden kann, und in ſoferne iſt dieſer Begriff hier immer noch etwas dunkel.

Das Abſolute iſt alſo keine bloſse Natur mehr, wie das Relative. Es iſt ganz und gar keine Natur mehr, weder eine gemeine, noch eine ungemeine.

210.

Daher enthält das Abſolute ferner *keine Theile*; denn es enthält kein Zwey in was immer für einer Hinſicht. Es iſt ohne alle Mehrheit, folglich kein Inbegriff von Beſtandſtücken, oder auch nur von Eigenſchaften u. d. gl.

211.

Es leidet kein *Maſs*. Woran ſollte es gemeſſen werden? An dem Relativen? Dieſes auch unendlich Mahl gegen dasſelbe gehalten iſt deſswegen nicht ein Mehreres, als wenn es nur ein Mahl genommen wird. Der Unterſchied zwiſchen beiden iſt weſentlich. Es müſste alſo nur an ſich ſelbſt gemeſſen werden. Iſt aber dieſes ein eigentliches Meſſen?

Das Absolute ist nicht nur für jedes bloss *sinnliche*, sondern auch für jedes *Verstandes*-Mass zu gross. Jedes von beiden ist nur ein relatives.

112.

Es ist *keiner Veränderung fähig*. Wo müsste ein Grund zu seiner Veränderung liegen? *Ausser* ihm? Es ist aber von jeder äusseren Bestimmung schlechthin unabhängig, sowohl in Rücksicht des Seyns, als des Zustandes, in dem es ist.

In ihm? Da ist aber überall kein Mannigfaltiges, also kein Verschiedenes, und Verschiedenheit ist doch zur Veränderung wesentlich.

Das Absolute kann daher nicht entstehen, oder vergehen. Es kann nicht aus sich heraustreten, oder Etwas in sich hineinziehen. Es kann sich nicht mit einem Anderen verbinden, oder davon wieder trennen. Es kann nicht irgend eine Gestalt annehmen und wieder ablegen, nicht sich vermehren und vermindern, nicht sich ausdehnen und wieder zurückziehen u. s. f.

213.

Es ist *schlechthin nicht Natur*, d. i. weder unmittelbar noch mittelbar, also in keiner Hinsicht, weder in wahrer noch in scheinbarer; denn es kann weder in der einen noch in der andern, es kann schlechthin keinem Zwange unterliegen. Es kann nicht nur Natur nicht *seyn*, sondern auch nicht ein Mahl *scheinen müssen*.

214.

Und so ist dann das Absolute, wenn man alle Merkmahle des Relativen durchgeht, überhaupt Nichts von dem, was das Relative ist. *Es kann ihm keines der Prädikate beygelegt werden, welche dem Relativen zukommen.*

So genommen hat das Paradoxon des unbekannten Verfassers des geistvollen Aufsatzes „*Aphorismen über das Absolute*“ (in Bouterwecks Neuem Museum) einen reellen Sinn. Es heisst dort: „*Man darf ihm* (dem Absoluten) *ferner keine Prädikate beylegen, und durch diese Beylegung wird es eben so sehr verunstaltet, als wenn man es zu einem Prädikate von etwas Anderem macht.*“ Wenn ihm *gar kein* Prädikat zukommt, so ist es auch — *gar nichts*. Es kann ihm also nur kein *relatives* Prädikat, d. i. kein solches zukommen, das von ihm selbst verschieden, das etwas anderes, als es wieder selbst wäre, wie das der Fall bey allem Relativen ist, wo ein Prädikat immer nur eine Seite, einen Theil u. s. f. seines Gegenstandes, aber nicht diesen selbst, und ganz aussagt. Es muss daher auch dem Absoluten wenigstens *Ein* Prädikat zukommen. Aber was dieses immer für eines seyn mag, es kann kein relatives, es muss selbst wieder ein absolutes, es muss das Absolute selbst seyn.

Wir sehen bey dieser Gelegenheit wieder, wie *Schelling* auch hier bis zur Ahnung des bestimmten Ausdrucks des Absoluten, aber dann doch wieder nur bis zur *Ahnung* vordrang. Sein als einzige ewige Wahrheit proklamirtes „*A ist A*“ ist ganz gewiss die einzig richtige *Form* für das Urtheil, wodurch das Absolute ausgesprochen werden soll. In diesem Urtheile muss nähmlich, wenn es wahr seyn soll, das Subjekt von Prädikat

dikat ganz erschöpft werden. Allein es ist auf diese Weise doch nur die *hohle Form* für dieses Urtheil gefertigt. Es ist dadurch noch nichts bekannt, als „*das Absolute ist das Absolute.*" Was weiss man damit? Da sich *Schelling* mit dieser leeren Form selbst nicht begnügen konnte, so suchte er dafür endlich auch einen Inhalt. Allein er suchte ihn bloss mittels der Spekulation, also mittels des *Verstandes*, und da konnte er dann nothwendig keinen andern, als einen relativen erhalten. Er leimte nähmlich die zwey höchsten Relationen, das Subjektive und Objektive, zu einem Absoluten zusammen.

215.

Eben so, wie das *Absolute selbst* ganz von dem Relativen verschieden ist, muss auch die *Kenntniss* des Absoluten von der Kenntniss des Relativen gänzlich verschieden seyn. In das Relative kann man nicht anders als *mittelbar*, nähmlich nur dadurch eindringen, dass man in sein Entgegengesetztes eindringt. In das Absolute dringt man nicht anders als *unmittelbar* ein. In dieses ist ein Eindringen durch irgend ein demselben Entgegengesetztes unmöglich. Um zur Kenntniss des Relativen zu gelangen, muss man von diesem abstrahiren, und auf ein Anderes ausser ihm sehen. Um aber mit dem Absoluten bekannt zu werden, muss man gerade von allem Aeusseren abstrahiren, und bloss auf dieses Absolute sehen.

216.

Wenn daher das Relative anfangs als Etwas, und hinterher bey genauerer Ansicht als Nichts erscheint,

ſcheint, ſo erſcheint umgekehrt das Abſolute auf den erſten Blick ſehr oft als Nichts, zeigt ſich aber nachher, ſo wie es ſchärfer unterſucht wird, als Etwas, als das einzige Etwas im eminenten Sinne. Unſer Blick, nur an relative Gröſsen gewöhnt, glaubt da, wo er nichts Relatives findet, zuerſt überhaupt Nichts mehr zu finden; findet aber, wenn er ſich gehörig erweitert und geſchärft hat, nun erſt eine wahre, eigentliche, findet die einzige an ſich wirkliche Gröſse.

Unſer geiſtiges Auge wird, wie unſer körperliches, zuerſt immer nur an ein farbiges Licht gewöhnt. Deſswegen ſieht es bey einem neuen ganz reinen, ganz weiſſen Lichte wenigſtens anfangs nicht.

217.

Die Kenntniſs des Abſoluten erhebt ſich daher auch über das *Unbegreifliche*, von welchem die des Relativen nie ganz los wird. Sie geht vom Urreellen aus, und dadurch, aber auch nur dadurch, iſt für uns *im Weſentlichen ganze* Begreiflichkeit möglich. Wir begreifen nur dann im Weſentlichen vollſtändig, wenn wir in unſeren Formen einen Stoff, der nicht nur im Gegenſatze mit dieſen Formen, ſondern an ſich Etwas iſt, erblicken, und wenn wir einſehen, woher er in dieſelben kommt. Wenn wir uns alſo über die auf dem Felde des Relativen ewige Zweyheit zum Einen erheben, welches keines Anderen mehr bedarf, um Etwas zu ſeyn. Dieſes wird uns durch die Kenntniſs des Abſoluten.

Die

Die Begreiflichkeit, die uns dadurch verſchafft wird, iſt daher, wie man ſieht, eine reelle und nicht bloſs logiſche. *Wir im Ganzen* werden dabey beruhiget, nicht bloſs eine Seite von uns, z. B. nicht bloſs das Raiſonnement. Wir finden uns in dem dadurch gewordenen Lichte überhaupt ſo ganz in unſerem Elemente, daſs wir wenigſtens in der Hauptſache nichts Mehreres verlangen. Wir ſehen *das Weſentlichſte im Weſentlichſten ein.* Es mag daher der *Verſtand* noch manche Frage aufzulöſen übrig haben. *Gefühl*, *Herz*, *Vernunft* haben keinen unerklärlichen Zweifel mehr. Es mag alſo für jenen noch Manches unbegreiflich bleiben. Wir begreifen wenigſtens alles das, was dieſen wichtig iſt, — — und wir begreifen auch noch die Nothwendigkeit der für jenen unvermeidlichen Unbegreiflichkeit.

218.

Die Kenntniſs des Abſoluten erhebt uns über das *Begränzte.* Sie erhebt uns zum Allumfaſſenden. Sie ſtellt uns daher auf denjenigen Standpunkt, welcher im *Weſentlichen* die *ganze* Ausſicht beherrſcht. *Wir überſehen auf ihm im Weſentlichen Alles.* Unſer Blick iſt da von keinem äuſseren Hinderniſſe beſchränkt. Wir ſehen daher, da freylich unſere *Sehkraft* nicht ſo gränzenlos, als unſer *Sehkreis* iſt, wenigſtens alle *Richtungen*, wenn gleich nicht alle *Gegenſtände*, die in dieſen Richtungen liegen. Und wir ſehen wenigſtens die ganze *Hauptbeſtimmung* und *Hauptbeſchaffenheit* aller dieſer Gegenſtände, wenn gleich nicht auch alle ihre Nebenbeſtimmungen und Nebenbeſchaffenheiten.

Doch

Doch dieser Innbegriff alles Relativen biethet eigentlich nur ein Unermeſsliches dar. Das wahre Unendliche finden wir erſt in der Anſicht des Abſoluten ſelbſt. Dieſes iſt ja das durch keine Schranken eingeengte Reelle, das keines Anderen, als ſeiner ſelbſt bedarf, um Etwas zu ſeyn. Dieſes iſt das groſse, einzige, alſo allumfaſſende Reelle, durch das alles Uebrige erſt dasjenige iſt, was es iſt. Dieſes iſt alſo der wahre Inbegriff alles wahren Reellen.

Deſswegen zeichnet ſich die Kenntniſs des Abſoluten durch groſse, weitgreifende Gedanken aus. Indeſs die Kenntniſs des Relativen bloſs viele, aber immer nur auf gewiſse Fächer beſchränkte Gedanken aufſtellt, ſtellt die Kenntniſs des Abſoluten zwar wenige, aber umfaſſende auf. Die erſte verſchaffet nur *Begriffe*, und dieſe ſind an gewiſse Bezirke und in ſoferne immer an Einſeitigkeit gebunden. Die zweyte ſchafft *Ideen*. Dieſe aber erheben ſich über jede Beſchränkung auf Fächer. Dieſe erheben ſich zur *Allſeitigkeit*.

219.

Die Kenntniſs des Abſoluten erhebt uns zur *Vollſtändigkeit*. Sie verſchaffet uns nicht nur, wie wir eben zuvor fanden, eine vollſtändige Ueberſicht alles Bedingten (Relativen), wenigſtens ſeinen Hauptſeiten nach, ſondern auch eine Ueberſicht der allem Relativen zum Grunde liegenden Bedingung oder des Abſoluten, wodurch die wahre abſolute Vollſtändigkeit erſt

ganz

ganz geschlossen wird. Zur ersten Uebersicht kann die Kenntniss des Relativen durch Zufall oder durch unendlich viele Versuche auch kommen. Allein dieser Uebersicht entgeht, auch wenn sie in ihrer Art vollendet ist, immer noch gerade das wichtigste Gebieth, das des Grundes, von dem alles Andere getragen wird.

Daher die innige Klarheit, und die hohe Ruhe, wodurch sich der Besitz der Kenntniss des Absoluten auszeichnet.

220.

Die Kenntniss des Absoluten erhebt uns über das blosse *Gegenseyn*. Sie erhebt über Alles, was sich noch auf irgend Etwas ihm zum Grunde liegendes bezieht, zu diesem Alles tragenden Grunde selbst. Sie erhebt über alles Abgeleitete zur Urvoraussetzung, von der alle Ableitung ausgeht. Diesen Urgrund, diese Urvoraussetzung kann man aber nicht auch so, wie etwa irgend einen andern Grund, der selbst nur wieder ein Begründetes ist, bloss als schon vor uns daliegend aufgreifen. Man muss zu seiner Bekanntschaft über alles von selbst schon daliegende hinausgehen, sich die Idee eines Höheren schaffen, und dann erst unter der Leitung dieser Idee zum Ziele zu gelangen suchen. Nur das Relative liegt vor uns schon fertig und reif für unsere Kenntniss da. Das Absolute aber ist weder unmittelbar noch mittelbar im Relativen enthalten.

Daraus

Daraus erklärt ſich das Abweichende, das ſpezifiſch Verſchiedene, das zwiſchen der *philoſophiſchen* und jeder bloſs *phiſiſchen* Kenntniſs Statt hat. Es erklärt ſich daraus der weſentliche und auffallende Unterſchied zwiſchen *Weisheit und bloſser Wiſſenſchaft*.

221.

Die Kenntniſs des Abſoluten iſt *nicht zuſammengeſetzt*, wie die des Relativen. Indeſs dieſe zahlloſe Gegenſtände, Seiten, Richtungen u. ſ. f. berührt, verweilt jene bey Einem Gegenſtande, bey Einer Richtung u. ſ. f. Indeſs alſo die letzte Vielerley weiſs, weiſs die erſte nur Eines. Aber dieſes Eine wiegt bey weitem alles Uebrige auf. Dieſes Eine bricht ſich, wie ſich ſpäter zeigen wird, gewiſſermaſsen in alles Viele.

222.

Jede andere Kenntniſs iſt bey aller ihrer Ausdehnung doch immer noch auf ein beſtimmtes Maſs beſchränkt. Die Kenntniſs des Abſoluten iſt *allumfaſſend*. Sie beleuchtet Alles auſser ihr. Sie zeichnet ſich alſo eben ſo durch ihre Ausdehnung, als durch ihre Einfachheit aus. Ihr Wahres iſt nicht nur auf dem einen oder andern Felde, ſondern auf jedem wahr. Ohne ihre Wahrheit iſt Nichts wahr.

223.

Die Kenntniſs des Abſoluten iſt *unveränderlich*. Sie iſt wenigſtens in der *Ahnung* überall und immer,

wo

wo Vernunft wach ist, im Wesentlichen ebendieselbe. Ihr Ausdruck kann durch die Unbeständigkeit des Verstandes, der Phantasie u. d. gl. oft sich selbst sehr ungleich werden. Sie selbst aber, wenigstens in ihrer Grund-Ahnung, bleibt sich immer gleich.

224.

Die Kenntniss des Absoluten ist *nicht phisisch*, nicht bloss theoretisch im gewöhnlichen Sinne. Sie berührt nicht bloss den Kopf, wie die des Relativen, sondern auch das Herz, und dieses gerade an seiner höchsten Seite. Sie ist also keine bloss glänzende, aber todte, sondern *eine belebende, eine allbelebende Kenntniss.*

VI.

VI.

Durch welches Organ gelangt man zum Abſoluten?

225.

Das Abſolute iſt, wie wir gefunden haben, von dem Relativen weſentlich, und ganz verſchieden. Die Erkenntniſsart des erſten kann daher vor der Erkenntniſsart des zweyten nicht weniger verſchieden ſeyn.

226.

Die vorhin berührten Eigenthümlichkeiten der Erkenntniſs des Abſoluten deuten zwar insgeſammt auf die hohe Eigenthümlichkeit desjenigen Organs hin, welches ſich des Abſoluten bemächtigen können ſoll. Vorzüglich aber wird die Erhabenheit dieſes Organs durch diejenige Eigenthümlichkeit bezeichnet, vermöge welcher wir von der Kenntniſs des Abſoluten über alles bloſs Gegebene erhoben werden.

227.

Um zum Relativen zu gelangen, brauchen wir uns nur den Eindrücken hinzugeben, die dasſelbe auf uns macht. *Das Relative dringt ſich uns ohne unſer freyes Zuthun von Selbſt auf.*

228.

Um zum Abſoluten zu gelangen, müſſen wir uns aber ſelbſtthätig über alle *bloſsen* Eindrücke erheben. *Das Abſolute weicht uns aus, wenn wir ihm nicht nachgehen.*

229.

Wenn wir gleich auch im erſten Falle ſelbſtthätig ſind, und die Wahrnehmung durch unſern Verſtand bearbeiten, ſo bearbeiten wir doch immer nur ein ohne unſer freyes Zuthun Erhaltenes, und wir ſind ſelbſt während der Bearbeitung immer noch wenigſtens mittelbar in der Gewalt der zum Grunde liegenden Eindrücke. Wir können, wenn wir richtig arbeiten wollen, nur zerſetzen und verbinden, aber Nichts dazu - oder wegthun. Wir kommen nie über das bloſs Gegebene hinaus.

230.

Ganz anders verhält es ſich im zweyten Falle. Hier *beginnen* wir ſchon mit unſerer eigenen Selbſtthätigkeit, und *fahren* mit ihr auch *fort*. Denn wenn ſchon auch hier der ſpäter dazukommende Verſtand nichts anderes, als zerſetzen und verbinden kann, ſo iſt doch das, was er zerſetzet und verbindet, unſer eigenes Produkt, und wir produciren auch während ſeinem Zerſetzen und Verbinden immerfort noch neuerdings. Wir gehen hier ſchon von einem Selbſtgeben oder Selbſtſchaffen aus, und erhalten uns durch

un-

unsere höhere freye Thätigkeit auch immer auf dieser Höhe.

231.

Die Erkenntniss des Absoluten oder die Philosophie kann daher nicht wie irgend eine andere, wie nähmlich irgend eine Phisik, nur gleich so gefunden, sie muss frey von uns selbst producirt, geschaffen werden.

232.

Es hat zwar auch bey den phisischen Erwerbungen ein freyer Akt, wenigstens in Rücksicht ihrer grössern Ausführlichkeit, also eine Art freyer Produktion Statt. Man muss auch dort Mehreres, Gründlicheres u. s. f. erwerben *wollen*, also den Entschluss, den Muth, die Festigkeit, tiefer zu untersuchen, produciren. Man kann ja dieses Alles auch unterlassen. Man kann sich sogar selbst manchen sich von selbst herandrängenden Eindrücken verschliessen. Allein die ganze hier mögliche freye Selbstthätigkeit erstreckt sich, wie man sieht, da doch nur über das *Auffassen* und nicht auch über das *Aufzufassende*, nur über die *Behandlung* des Gegenstandes, und nicht auch über den *Gegenstand*, nur über die *Form*, und nicht auch über die *Materie*. Der Gegenstand, *das Relative*, liegt hier immer schon vor uns da.

233.

Bey den philoſophiſchen Anſtrengungen muſs der Gegenſtand, das Abſolute, ſelbſt erſt in den Kreis unſeres Auffaſſens hergebracht werden. Dieſes Abſolute iſt ja, wie wir wiſſen, in dem vor uns befindlichen Relativen weder unmittelbar noch mittelbar enthalten. Hier haben wir alſo nicht nur die Form, ſondern auch die Materie, in ſoferne ſie *für uns* Materie ſeyn ſoll, nicht nur die Behandlung des Gegenſtandes, ſondern den Gegenſtand ſelbſt, verſteht ſich, als Gegenſtand *für uns*, hervorzubringen. Hier muſs unſere freye Selbſtthätigkeit, unſere freye Produktion, ganz umfaſſend ſeyn.

Wir müſſen hier nicht bloſs frey und ſelbſtthätig *unterſuchen*, ſondern uns zu dem Zuunterſuchenden auch noch frey und ſelbſtthätig *erheben*. Das Letzte haben wir bey der Unterſuchung des Relativen nicht nöthig. Dieſes befindet ſich ſchon von Selbſt in den Kreiſen, in welchen auch wir uns gemeinhin befinden.

234.

Es iſt daher eigentlich auch nicht *bloſse Erkenntniſs*, es iſt es dieſe wenigſtens nicht unmittelbar, was man auf dem philoſophiſchen Felde ſucht, wenn man mit ſich in Rückſicht der hieher gehörigen Aufgabe ganz im Reinen iſt. Man ſucht zwar eine Erkenntniſs. Aber man ſucht auch noch das zu *Erkennende* ſelbſt, und man muſs dieſes *vor* jener ſuchen. Zuerſt

muſs

mufs der Gegenftand für uns dafeyn, ehe uns eine Erkenntnifs von demfelben möglich ift.

Die ganze grofse Frage kann daher nicht feyn: „*Wie gelangt man zur Kenntnifs des Abfoluten?*“ fondern: „*wie gelangt man zum Abfoluten überhaupt, in aller Hinficht, d. i. fowohl zu feiner Erkenntnifs, als auch und zwar zuvor fchon zu ihm felbft?*“ zu feinem Befitz, wenn diefer Ausdruck erlaubt ift.

Man hätte fchon aus den Wirkungen, die man fich von der Philofophie verfprach, auf diefe Anficht derfelben kommen können. Man erwartete eine vollftändige, nähmlich *Kopf und Herz umfaffende*, Selbfteinheit. Ift diefe durch eine *blofse Kenntnifs*, alfo durch eine *blofse Kopfanftrengung*, möglich?

235.

Nur fo erfcheint die Philofophie in ihrer ganzen hohen Eigenthümlichkeit, als *vollftändig freyes* Produkt von uns felbft. Bey jeder befchränkteren Anficht finkt fie immer mehr oder weniger zum blofsen halb freyen Produkt, alfo zur blofsen Phifik herab. Jede blofs fpekulative oder auch blofs miftifche Philofophie (die aktiv miftifche noch am meiften ausgenommen) fetzt alfo das Abfolute fchon immer, wie das Relative, als ohne unfer Zuthun *für uns* vorhanden voraus, und erkläret fich blofs darüber, wie man es beraifonniren, oder befchauen müffe, um — feine Neugierde zu befriedigen.

Defswegen find auch alle diefe Philofophien, *befonders die fpekulativen*, immer fchon ganz fix und

fertig, und man braucht nur hinzusitzen, und sie — zu *lernen*. Ein gutes Gedächtniſs, Etwas Verſtand, und dann vielleicht auch noch eine Nachtlampe iſt Alles, was man auſser ſeinem Kompendium nöthig hat, um ein Philoſoph zu werden. Wie! die Philoſophie ſoll nur eine Strickleiter ſeyn, gedreht aus Syllogismen, und zum Verkaufe feil für jeden bloſsen Verſtand, der Laune und Zeit zum Klettern hat? Uns ſey ſie mehr! *Uns ſey ſie die ſchönere Anſtrengung eines freyen Selbſterhebens unſers ganzen Geiſtes!*

236.

Nun läſst ſich beſtimmen, wie das Organ beſchaffen ſeyn müſſe, durch welches Philoſophie möglich ſeyn ſoll.

Ein Organ, das *nur finden*, oder *nur Gefundenes bearbeiten* kann, iſt zur Begründung von Philoſophie ſchlechthin untauglich. Dazu wird ein Höheres, Unabhängigeres, Gewaltigeres erfodert.

237.

Es ſind *mehrere* Organe nothwendig, um zum Abſoluten zu gelangen. Das Abſolute ſoll ja nicht nur *erkannt*, ſondern auch noch vorher zur Erkenntniſs *für uns* erſt *hergebracht* werden. Wir ſollen uns zuvor in den Kreis des Abſoluten *erheben*, ehe wir es zu *ſehen* verſuchen. Beides kann nicht durch *Ein* Organ geſchehen.

238.

238.

Das *Erkennen* des Abſoluten muſs wenigſtens zum Theil nach den gewöhnlichen Erkenntniſsgeſetzen, unter welchen wir ſtehen, erfolgen. Am Erkennen ſind alſo auch diejenigen Kräfte in uns theilzunehmen im Stande, welche ſich ſonſt nur mit dem Relativen beſchäftigen.

Freylich, wie ſich ſpäter zeigen wird, *nur unter der Leitung einer höheren*, welche macht, daſs ſie immer bey Sinnen bleiben.

239.

Das *Herſetzen* (Herſchaffen) des Abſoluten, oder eigentlich das Erheben zum Abſoluten, kann nur nach eigenen, höheren Geſetzen Statt haben. Dadurch unterſcheidet ſich ja eben das Relative vom Abſoluten, daſs ſich uns jenes nothwendig aufdringt, und daſs wir dieſes nur dann finden können, wenn wir es frey aufſuchen, und uns frey aneignen. Hierzu gehören alſo höhere Kräfte, als die gewöhnlichen, welche ſich nur mit dem Relativen abgeben.

240.

Wir finden in uns wirklich zwey Klaſſen von Kräften oder Organen des Geiſtes, wovon die eine zunächſt nur für das Relative, die andere zunächſt nur für ein Höheres, alſo für das Abſolute gebaut, folglich auch beſtimmt iſt. Wir finden in uns Empfindung und Verſtand, welche ſich

nur

nur geben lassen, und Vernunft und Willen, welche nur schaffen können. Und gleichsam in der Mitte zwischen beiden finden wir das Gefühl, welches, indem es auch nur ein Gegebenes, aber bloss ein *uns von uns selbst* Gegebenes, aufnimmt, gewissermassen das Band zwischen unserem gemeinen und höheren Daseyn bildet.

Mit andern Worten, wir bestehen aus Sinnlichkeit und Vernunft. Das Gefühl macht den Uebergang zwischen diesen beiden einander so sehr Entgegengesetzten. Es nimmt von der Vernunft, und wirkt alsdann unter Anderen auch auf die Sinnlichkeit. Es nimmt von Oben, und wirkt nach Unten.

241.

Von diesen Organen ist nun die *Empfindung* sehr offenbar untauglich, uns zum Absoluten zu führen.

Vorausgesetzt sogar, dass das Absolute schon so bloss und ganz wie das Relative vor uns daliege, wie soll uns denn die Empfindung selbst in diesem ihr günstigsten Falle zu demselben hinzubringen im Stande seyn? Sie kann ja, wie früher gezeigt wurde, über sich selbst schlechterdings nicht hinaus. Sie kann nicht weiter, als zum Afficirtwerden, zu einem Verändertseyn, zu einem Zustande von uns. Soll dieses selbst schon das Absolute seyn? Welch ein Absolutes!

242.

Diese gar so offenbare Untauglichkeit der Empfindung war auch die Ursache, wegen welcher es nur sehr wenige philosophische Versuche wagten, sie zur obersten, d. i. philosophischen Wahrheits-Quelle zu machen. Und selbst diese wenigen Versuche erhielten nie vielen und anhaltenden Kredit. Wenn die Empfindung gleich im gemeinen Leben immer in grossem Ansehen stand, so erwarb sie sich desswegen auf dem philosophischen Gebiethe nie eine beträchtliche Achtung. Musste sie sich doch selbst alsdann, wenn sie in irgend einem Systeme als oberste Schiedsrichterin auftrat, diese ihre richterliche Gewalt von einer höheren Kraft, von dem Verstande, rechtfertigen lassen. Sie für sich allein war nicht im Stande, sich für jene hohe Eigenheit zu legitimiren. Sie war es weder mittelbar, durch Raisonnement, das über ihre Natur ist, noch auch unmittelbar durch Anschauung, die sich nicht immer genug gleich bleibt.

243.

Die Empfindung bescheidet sich daher gewöhnlich selbst sehr leicht über ihr untergeordnetes Verhältniss. Sie erkennt fast immer bald wenigstens in einiger Hinsicht — ein Tribunal über sich an. Sie überläſst nähmlich die Macht, positive Aussprüche zu thun, einer höheren Kraft, und behält sich nur das Recht bevor, negativ mitzusprechen, Einwendungen zu machen, eine Art „Veto" auszuüben. Sie verlangt

langt alſo gewöhnlich nicht, ſelbſt eine Philoſophie aufſtellen, ſondern nur jede aufgeſtellte verwerfen zu dürfen, wenn ſie ihr nicht Genüge leiſtet.

244.

Iſt alſo die Empfindung auf dieſe Art wenigſtens ein negativ entſcheidendes Organ für Philoſophie?

Das *Entſcheiden* iſt überhaupt über die Gränzen der Empfindung. Ihr iſt überhaupt nicht mehr möglich, als das *Berichten*, und ſelbſt ihre Berichte beſchränken ſich, recht verſtanden, nur auf *Zuſtände* von uns. Zu entſcheiden hat ſie alſo, wenn ſie ihre Macht nicht überſchreiten will, auf keine Art, weder auf eine poſitive, noch auf eine negative. Die Entſcheidung gebührt ſchlechterdings nur einer höheren Kraft.

245.

Freylich muſs ſich die Entſcheidung, wenn ſie nicht willkührlich ſeyn will, an die Berichte halten, und es ſcheint alſo der Empfindung wenigſtens mittelbar doch noch eine entſcheidende Stimme zuzukommen. Es wird ihr aber hier auch gar nicht alles Recht, zu entſcheiden, angeſtritten. Sie kann allerdings auch entſcheiden — über *ihre* Gegenſtände, nähmlich über unſer Afficirtſeyn. Sie kann entſcheiden, ob wir in dieſem oder jenem Falle ohne unſer Zuthun ſo oder anders berührt ſind. Allein wird auf dem philoſophiſchen Gebiethe nur *darüber* eine Entſcheidung geſucht?

246.

„*Aber dieses Afficirtseyn ist die Wirkung von einem Afficiren. Folglich enthält der Bericht wenigstens mittelbar auch eine Nachricht von einem Anderen, als von dem blossen Afficirtseyn.*“ Davon enthält, wie früher gezeigt wurde, der reine Bericht der Empfindung Nichts. Was davon in ihm enthalten zu seyn scheint, ist schon nicht mehr blosse Sache der *erzählenden Empfindung*, sondern des *beurtheilenden Verstandes*. Und so ist es dann immer noch nicht die *Empfindung*, welche gegen allgemeingültige, objektive, absolute, philosophische Behauptungen mit irgend einer Einrede, mit irgend einem „Veto“ auftreten darf.

247.

Die Empfindung ist daher weder mittelbar noch unmittelbar, weder nahe, noch entfernt ein Organ, wodurch Philosophie möglich wäre. Alle ihr auf ihrem relativen Felde, wo blosser Schein herrscht, möglichen *Behauptungen* werden auf dem philosophischen, also absoluten, wo nur Wahrheit gilt, *blosse Fragen*, zu derer Auflösung sie schlechthin Nichts beytragen kann, sondern wobey es ihr bloss zu erwarten steht, wie diese Auflösung lauten werde.

248.

Die Empfindung ist so wenig ein Organ für Philosophie, für absolute Wahrheit, absolute Realität, dass sie vielmehr gerade das eigentliche Organ für

Un-

Unphilosophie, für absoluten Irrthum, absoluten Schein ist. Die Philosophie strebt zum Allgemeingültigen, zum Nothwendigen, zum „An sich", und die Empfindung kann über das Einzelngültige, über das Zufällige, über das blosse Scheinen nicht hinaus. Sie für sich allein ist zwischen die Klammern dieses blossen Scheins, dieser reinen Subjektivität, im strengsten Sinne genommen eingeengt. Sie für sich allein kann nicht ein Mahl zur Erscheinung, zu einer mit Objektiven gleichsam gemischten Subjektivität hinaus. Ich stecke z. B. die eine *kalte* Hand in das Wasser, und finde dieses lau. Ich stecke die andere *warme* hinein, und das Wasser ist kalt. Ich sehe meine Hand vor dem Spiegel an. Es ist die rechte. Ich betrachte das ihr gleiche Bild im Spiegel. Dieses ist die linke. Der Schiffer sieht Land vor sich und fährt darauf zu. Es verschwindet, wie er sich nähert. Es war eine blosse Nebelbank. Ein anderes Mahl schaut er von der Küste auf das Meer hinaus, und es erheben sich vor seinem Blicke Paläste, Felder, Waldungen aus den Fluten. Ich bekomme Besuche, viele Besuche auf ein Mahl. Mein ganzes Zimmer wird voll. Ich sehe und höre die Menschen, die vor mir da stehen und sprechen, und doch sind es nur einige unruhige Blutstropfen, die mich dieses sehen und hören machen. Mit dem Saugen einiger Egel an meinen Adern verliehrt sich ein Gesellschafter nach dem andern u. s. f. Welche Wahrheit, Realität, Objektivität!

Ueber-

Ueberhaupt kann ich ja gerade nur mit fünf Sinnen, und nur mit Sinnen von diesem bestimmten Grade von Reizbarkeit empfinden. Wie! wenn ich bloss mit zwey und drey, oder mit acht und zehn empfinden könnte? Oder wenn meine fünf Sinne auch nur reitzbarer, wenn z. B. das Auge in seinem natürlichen Zustande schon mikroskopisch u. s. f. wäre! u. s. f.

Allein wenn ich alle möglichen Sinne in jeder möglichen Erhöhung besässe, ich wäre, wenn ich sonst Nichts wäre, dadurch allein doch nur ein Ball mehrerer mit mir möglicher Spiele. Ich wäre dadurch allein doch nur eine vielseitigere Einzelnheit, Individualität, Subjektivität, und könnte dem ungeachtet über diese blosse Einzelnheit noch nicht hinaus.

Innerhalb des Reiches der blossen Empfindung herrschet, man mag sie so vielseitig annehmen, als man will, doch immer nur blosse Einzelnheit, blosse reine stäts wechselnde Subjektivität.

Vielseitigere Berührungen der Empfindung mögen zahlreichere Anregungen irgend einer höhern Kraft werden. *Sie für sich allein* sind aber immer Nichts, als vorübergehende bedeutungslose Spiele.

Soll also die Philosophie ganz das Gegentheil von dem behaupten, was die Empfindung behauptet? Eigentlich behauptet diese, recht verstanden, so viel nicht, als man gewöhnlich glaubt. Uebrigens soll aber jene das, was diese wirklich aber undeutlich behauptet, bestimmt erklären, und dann auch noch das anführen, wovon diese ganz schweigt, und was uns gleichwohl nöthiger ist, als alles Andere.

Die

Die Behauptungen der Empfindung auf dem relativen Felde werden daher, wie gesagt, auf dem absoluten zu bloſsen Fragen, und dieſs iſt das Einzige, was die Empfindung für Philoſophie thun kann. Aber auch dieſe Fragen ſind, wie wir wiſsen, noch nicht die ganze Aufgabe der Philoſophie. Es wird nähmlich durch dieſe niedrigeren Fragen die Vernunft erſt zu höhern veranlaſst, und erſt dieſe höhern machen alsdann das eigentliche philoſophiſche Problem aus.

249.

Der Verſtand iſt im Punkte der Philoſophie anmaſsender, als die Empfindung. Dieſe beſcheidet ſich, wie ſchon angemerkt wurde, faſt immer bald darüber, daſs ſie nicht im Stande ſey, uns zum eigentlichen Reellen zu führen. Der Verſtand erhält von ſich dieſe Selbſtüberwindung nicht ſo leicht. Er iſt allerdings auch gröſsern Verſuchungen ausgeſetzt. Die Empfindung iſt ſchlechthin an das bloſse Geben laſſen, an das bloſse Leiden gebunden. Der Verſtand hingegen erhebt ſich wenigſtens einigermaſsen über dieſes *bloſse* Geben laſſen, über dieſes *bloſse* leidende Annehmen. Er bearbeitet nähmlich ein Gegebenes auch ſelbſtthätig. Dieſes nun verführt ihn, zu glauben, er könne über das Geben laſſen *überhaupt* hinaus, weil er über daſſelbe *zum Theil*, in Rückſicht des Bearbeitens nähmlich, hinaus kann.

250.

Allein kann er denn deſswegen ſchon über alles bloſs *Gegebene* hinaus, weil er über das bloſse Geben

laſſen

lassen hinaus kann? Er vermag freylich mehr, als die blosse Empfindung. Diese muss das, was sie erhält, schlechterdings so annehmen, und liegen lassen, wie es ihr gegeben wird. Er aber kann es auch noch auf verschiedene Art bearbeiten. Allein dadurch erhebt er sich doch nur der Form, und nicht auch dem Stoffe nach, also doch nur zum Theile und nicht ganz, er erhebt sich wenigstens in der hier obwaltenden Rücksicht doch mehr nur zufällig, als wesentlich über jene. Er *bearbeitet* das Gegebene, aber er bearbeitet auf diese Art dann doch nur ein *Gegebenes*. Er *bearbeitet* das Relative, aber dann doch nur ein *Relatives*. Er gelangt also zu einem durch ihn modificirten Gegebenen und Relativen, aber dann doch nur zu einem Gegebenen und Relativen. Er dringt in das Gegebene und Relative *tiefer hinein*, aber *nicht darüber hinaus*.

Er ist daher eben so wenig, als die Empfindung das für die Philosophie geeignete Organ. Das Absolute kann eben so wenig bloss *erraisonnirt*, als *mit unsern fünf Sinnen ergriffen werden*.

251.

Die Philosophie sucht das Eine, in welchem alle Trennung aufhört, in welchem schlechterdings kein Erstes und Zweytes, keine Entgegensetzung Statt hat. Der Verstand aber kann unmöglich über die Zweiheit hinaus. Er treibt sein Wesen unausweichlich bloss innerhalb der Entgegensetzung. Er kann sich die Zweiheit höchstens verbergen, aber nicht aufheben lassen. Seine innerste Natur ist die der Reflexion.

252.

Die Philoſophie ſucht das Unendliche, das nicht nur ſeine Gränzen allmählig immer weiter hinausrückt, ſondern überhaupt und immer und überall keine Gränzen hat, weil überhaupt und immer und überall Nichts ihm gegenüber ſteht, wodurch es begränzt werden könnte. Der Verſtand aber arbeitet ſich unmöglich über das Begränzte hinauf, weil er ſich unmöglich über die Entgegenſetzung hinauf arbeitet, bey welcher nothwendig immer das Eine das Andere ausſchlieſst, folglich begränzt. Er kann nun zwar mit ſeinen Entgegenſatzungen ohne Ende fortſchreiten, und kennt inſoferne auch keine Gränzen. Allein er gelangt auf dieſe Weiſe doch nur zu einem ohne Ende Endlichen, d. i. unendlich Endlichen, alſo zu einem Unermeſslichen, aber deſswegen noch zu keinem Unendlichen.

Man dringe in ſeine Natur tiefer ein! Er geht von Begriffen durch Urtheile zu Schlüſſen fort. Haben dieſe letzten irgend wo ein *Ende?* Und der Begriff iſt, wie früher angemerkt wurde, ſelbſt ſchon ein Urtheil. Ein Urtheil aber beſteht wenigſtens aus zwei Begriffen. Haben alſo die Begriffe irgend wo einen *Anfang*? So iſt alſo der Verſtand eine Art von Zaubertubus, der uns, ſo lange wir ihn nur mit dem Auge meſſen, immer gerade die rechte Länge zu haben ſcheint, für den aber, ſobald wir ihm mit dem Maſsſtabe genauer zu Leibe gehen, kein Maſs lang, und zugleich keines kurz genug iſt. Er fängt überall und nirgends an, und hört überall und nirgends auf.

253.

253.

Die Philosophie sucht das Erste, das Unabhängige, den Urgrund, der keinen fernern Grund mehr hinter sich hat, von dem er selbst wieder begründet wäre. Der Verstand aber gelangt unmöglich jemals zu einem solchen Urgrund. Das Gesetz der Entgegensetzung, in welchem er eingeklammert ist, hält ihn auch hier gefangen. Der Grund, zu welchem er gelangt, mag ein noch so hoher Grund seyn. Der höchste ist er doch nicht, denn sein gegenüberstehender, von welchem er selbst wieder begründet ist, wie er ihn auch entgegenbegründet, ist eben so hoch. Deſswegen hört der Verstand, wenn er sich selbst versteht, in seinem Fortschreiten nach dem Urgrunde auch nie auf fortzuschreiten, und nimmt eine *endlose Reihe von Gründen* an. Bleibt er ja irgend ein Mahl stehen, so geschieht es, genau betrachtet, nicht aus Befriedigung, sondern aus Ermüdung. Ueberredet er sich aber alsdann doch, bey den gesuchten Ersten angekommen zu seyn, so ist dieses offenbar nur eine Einbildung, durch die er sich seine Ohnmacht verbergen will.

Deſswegen beginnt der Verstand da, wo er allein Alles leisten will, immer mit einer Untreue gegen sich selbst. Er kann bekanntlich seine Zwecke nur durch Beweise, im gewöhnlichen Sinne, nähmlich durch Schlüsse, erreichen. Beweisen heiſst aber ein Unbekanntes, Ungewisses, aus einem Bekannten, Gewissen, ableiten. Er verliebrt sich daher entweder in einen Kreis, circulum vitiosum, wie ihn die Schule nennt, oder er nimmt offenbar Eines schlechthin an. Er beweiſst also

das

das Eine durch das Andere, oder er beginnt *ohne* Beweiſs, um *durch* Beweiſe ſein Heil zu finden.

254.

Die Philoſophie ſucht *das über alles, was bloſs gegeben iſt, Erhabene*, ſucht das über alle bloſse Natur Hinaufliegende, was nicht mehr unter der Regel der unausweichlichen Nothwendigkeit ſteht. Der Verſtand aber kann ſich ſchlechthin nicht über das Gegebene erheben. Er kann dieſes nur bearbeiten, aber nicht an ſeine Stelle ein Neues ſelbſt hervorbringen. Macht er ſich von dem für ſeine Bearbeitung erhaltenen Stoffe doch los, ſo bleibt ihm für ſein Geſchäft Nichts übrig, als etwa ſeine eigene Form, die ihm aber auch ohne ſein Zuthun ſchon bloſs gegeben iſt, und ſeine fernere Thätigkeit wird alsdann dadurch nicht beſſerer, ſondern ſchlechterer Art. Seine Arbeit verwandelt ſich nun in ein bloſses inhaltloſes Spiel mit ſich ſelbſt. Sein Denken wird ein Zerſetzen, und Verbinden ſeiner eigenen Denkformen, d. i. ein Zerſetzen ſeines Zerſetzens, und ein Verbinden ſeines Verbindens. Kömmt er dadurch dem Höhern näher?

Wenn man ihn aber auch bey ſeiner reelleren Thätigkeit, und nicht bloſs bey der eben berührten bloſs logiſchen, betrachtet, und dabei vorzüglich auf die Beyträge ſieht, die er, nicht von Auſsen erhält, ſondern aus ſich ſelbſt hergiebt, und wodurch er ſich alſo über das bloſse Geben laſſen erhebt, erhebt er ſich denn ſelbſt da über *alles* Gegebene, über *alle*

blofse Natur, die nur als Gegenfatz eines Anderen Bedeutung hat, zu einem Höheren an fich Bedeutung Habenden, über allen, blofsen Zwang zu einem Freyen? Haben feine Formen *an fich* Bedeutung, und Realität, oder nur als *Abglanz* höhererer Vernunftformen? Sind fie wirklich in *aller* Hinficht, oder nur in *äufserer* unabhängig? Ift feine Einheit für fich, oder nur als Wiederftrahl der Vernunft-Einheit von innerem Gehalte? Ift feine Einheit über jede Zweyheit, alfo über jede Abhängigkeit erhaben?

255.

Der Verftand kommt alfo für fich allein fo wenig, als die Empfindung jemahls zum an fich Wahren, zum wahrhaft Reellen, zu einem Höheren, als blofs Einzelnen, und Beziehungsweifen, d. i. Subjektiven und Relativen. Er für fich allein ift alfo fo wenig, als die Empfindung das geeignete Organ für Philofophie.

Diejenigen, welche ihr ganzes philofophifches Heil vom Verftande, d. i. vom Raifonnoment allein erwarten, glauben *alle* Gewifsheit erft durch den *Beweifs* erreichen zu können. Wenn aber alle Gewifsheit nur durch den Beweifs entftehet, fo entftehet ja *feine eigene* auch wieder nur *durch ihn*, und *es mufs vor allem Anderen die Kraft des Beweifens felbft erft bewiefen werden.* Allein in welchem Labyrinte ftehen wir nun? In Rückficht des zweyten Beweifens kehret diefelbe Foderung zurück, welche in Rückficht des erften Statt hatte. Das Beweifen Nro. 1. drängte uns zu einem Beweifen Nro. 2. fort. Diefes läfst

uns aber eben so wenig ruhen. Wir müssen wieder nach Nro. 3. voran, und sehen nun schon ein, dass es für uns nirgends eine bleibende Stätte giebt.

Doch! wir wollen dem Beweise das Recht, das man ihm gewöhnlich ohne weiteres zugestehet, auch ohne weiteres, also ohne einen ferneren Beweis zugestehen. Was gewinnen wir dadurch? Kommen wir, dieses zugegeben, *durch ihn allein* zu irgend einer Wahrheit? *Unmittelbar* nicht, das gestehen selbst seine Patronen ein, „aber *mittelbar*" sagen sie. Allein muss denn das Mittelbare, damit es *für uns* mittelbar ist, nicht endlich durch irgend ein Unmittelbares mit uns zusammenhängen? Was nützt es uns, wenn von der Wahrheit eine Strickleiter herabhängt, wir aber keine Sprosse derselben berühren können? Verschafft uns der Beweis dieses *Unmittelbare?* Bringt er uns auf die *erste* Sprosse der Leiter hin? Wir müssen von einem *Ersten* Gewissen ausgehen, um zu einem Zweiten, und so alsdann weiter voran zu kommen. Allein der Beweis kennt kein Erstes und Zweytes. Er kennt nur ein Drittes, Viertes u. s. w. Er geht zwar auch von einem ersten *S*atze durch einen zweyten zu einem dritten. Allein die beiden ersten sind nicht *sein* Werk. Diese *behauptet* er nur, und er soll ja *beweisen.* Erst der Dritte ist *sein* Produkt, ist also *sein* erster. Sein Eins ist also schon ein Drey. Das wahre Eins kennt er nicht. *Es muss uns daher nothwendig zuvor immer schon ein Unbewiesenes wahr und gewiss seyn, ehe uns ein Bewiesenes wahr und gewiss werden kann.*

256.

Allein ungeachtet dieser *offenbaren* Unzulänglichkeit ist er gewöhnlich doch nicht im Stande, sich

von dem Glauben loszumachen, endlich doch noch ein Mahl über ſeine Formen hinaus zum „*An ſich*“ gelangen zu können. Wenigſtens traut er ſich dieſe Kraft in ſo ferne zu, als er ſich ganz vorzüglich anſtrengt. So lange er ſich in ſeiner Gemeinheit betrachtet, ſieht er wohl ſeine Unzulänglichkeit beſtimmt genug ſelbſt ein. Allein von ſeiner Erhöhung, von ſeiner Anſtrengung, glaubt er mehr erwarten zu dürfen. Aendert er denn aber, wie wir fanden, durch dieſe *Erhöhung* ſeine *Natur?*

257.

Dasjenige in ſeiner erhöheten Anſtrengung, wovon er eigentlich ſein Heil erwartet, iſt die *Abſtraktion.* Dieſe gehörig und lange genug fortgeſetzt muſs ihn, meint er, endlich unvermeidlich zum Reellen, zum „*An ſich*“ u. ſ. f. führen. Sie löſet ja von dem erhaltenen Mannigfaltigen, das freylich viel bloſs Veränderliches enthält, allmählig alles dieſes Veränderliche u. ſ. f. ab, und ſo bleibt dann am Ende nothwendig das Ewige, Wahre, Wirkliche allein zurück.

258.

Dieſe Hoffnung ſtützt ſich aber auf ſehr morſche Gründe. Sie ſetzet als ausgemacht voraus, daſs in dem Gegebenen der Empfindung und des Verſtandes das zu Suchende, in dem Relativen das Abſolute ſchon enthalten ſey. Allein dieſe Vorausſetzung iſt

ja hohl. Das Abſolute ſteckt ja, wie wir wiſſen, nicht ſchon im Relativen; indem ja das von aller Trennung freye Eine nicht wieder in der Trennung, das wahre Unendliche nicht in dem Endlichen, das Höhere nicht in dem Niederen u. ſ. f. enthalten ſeyn kann.

259.

Obige Hoffnung ſetzet ferner voraus, daſs der Grad beſtimmt angegeben werden könne, bis auf welchen die Abſtraktion, um zum Reellen zu gelangen, fortgeſetzt werden müſſe. Allein dieſer Grad iſt ja ebenfalls nicht beſtimmbar. Denn will man im Abſtrahiren nur bis auf irgend einen *untergeordneten* Grad fortfahren? Bis auf welchen? Er ſteht doch nicht bloſs in unſerer Willkühr?! Er muſs durch irgend einen Grund gerechtfertigt werden. Allein dieſer Grund kann ſelbſt nur wieder von der Abſtraktion (indem Alles von ihr abhängt) gefunden werden, und es kehrt über die Dauer dieſer zweyten Abſtraktion die vorige Frage zurück. Wir wollen aber dieſen Grad durch irgend einen Grund beſtimmt ſeyn laſſen, ſo muſs die Abſtraktion auf ihm entweder bey einem Mannigfaltigen oder bey einem Einfachen ſtehen. Nimmt man den erſten Fall an, ſo ſteht die Abſtraktion nicht da, wo ſie hier auf dem philoſophiſchen Felde ſtehen ſoll, bey dem alle Mannigfaltigkeit ausſchlieſsenden Einen. Nimmt man den zweyten Fall an, ſo nimmt man einen für die Abſtraktion, für den Verſtand, unmöglichen Fall an. Denn das

Ein-

Einfache, wobey man am Ende ſtünde, müſste doch immer noch wenigſtens ein *Merkmahl*, alſo ein *Begriff* ſeyn. Allein ein einfacher Begriff iſt, wie gezeigt wurde, für den Verſtand ein Unding.

Die konſequenten Abſtrahirer fragen daher auch nicht lange nach dem Grade, bis auf welchen ſie fortabſtrahiren ſollen, ſondern führen ihre Abſtraktion ohne weiteres vollends durch. Sie vollenden ſelbe. Was bleibt ihnen aber alsdann auch am Ende übrig? Wie wir oben fanden — Nichts, als das reine *W o r t.*

Wir erlebten in unſern Tagen die höchſte Abſtraktion, die Vollendung der Abſtraktion, und mit ihr zugleich das eben berührte endliche Schickſal aller Abſtraktion, wenn ſie durchgeführt wird. Man war, wie man meinte, bey einem einfachen Begriffe angelangt, welcher hieſs „*abſolute Identität*, aber wohlgemerkt mit dem Beyſatze des *S u b j e k t i v e n u n d O b j e k t i v e n.*“ Welche Einfachheit!! Und man hatte, wie man ferner meinte, in dieſer abſoluten Identität das Allerreelleſte, das einzige wahrhaft Reelle, das aber ſogleich aufhörte, das Reelle zu ſeyn, wofür man es aus b, ſobald man es anders nannte, das nur ſo lange Etwas war, als es *abſolute Identität* hieſs. Man wollte es auch *Einerleyheit*, *Dieſelbigkeit*, *Iſtheit* u. ſ. f. nennen. Allein weg war es *in jeder Ueberſetzung.* *O! du g e w a l t i g e s — W o r t!*

260.

Iſt nun aber der Verſtand für Philoſophie auch kein negatives Organ, weil er kein poſitives dafür iſt? Gebührt ihm auch kein Veto, weil ihm keine geſetzgebende

bende Kraft gebührt? Sind auch seine *Widersprüche leer*, und nicht zu scheuen, weil seine *Wahrheiten hohl*, und nicht befriedigend sind? Kann er gar nicht mehrere Rücksicht für sich fodern, als die Empfindung?

261.

Er ist von dieser Seite allerdings zu Mehrerem berechtiget. Er kann vor Allem fodern, *daſs man seinem Widerspruche ausweiche, so lange man an seiner Hand einhergeht.* Wohin man also durch Spekulation kommen mag, man mag mittels derselben aufwärts zu dem zu suchenden Reellen, oder abwärts von dem schon gefundenen steigen, so soll man sich immer vor dem Widerspruche hüten. Was es immer für Begriffe seyn mögen, welche man behandelt, wenn sie Begriffe von ihm und auf seinem Gebiethe sind, so soll man nie Widersprechende miteinander vereinigen. Man zerstört sich sonst nothwendig sein eigenes Werk. Man wird unverständig, und das soll man wenigstens auf dem Felde des Verstandes offenbar nicht seyn.

Was soll man also zu den Versuchen von Philosophie sagen, welche durch *bloſse Spekulation*, also durch bloſses Raisonnement, durch bloſse Verstandes-Anstrengung, zum Absoluten gekommen zu seyn glauben, und dann doch in ihrem Absoluten ein Etwas zu besitzen wähnen, das *über* (?) nein! *wider* allen Verstand sowohl den gesunden und sogar spekulativen, als auch den gemeinen ist?! Freylich nach vollendeter Spekulation erklären sie dieselbe von ihrer Höhe herab selbst für nichtig, indem sie sich der Mistik in die

Arme

Arme werfen. Allein heisst das nicht die Leiter, auf welcher man emporstieg, umstossen, um Andere und auch sich selbst glauben zu machen, man habe sich mit überirdischer Kraft frey emporgehoben?

262.

Der Verstand kann ferner fodern, *dass man seinem Widerspruche auch alsdann noch ausweiche, wenn man seine Hand verlässt, und sich in Regionen erhebt, welche er nicht mehr betreten kann.* Denn so wie man alsdann über seine *Wahrheiten* hinausgeht, geht man auch über die Möglichkeit seiner *Widersprüche* hinaus. In jenen höheren Regionen ist schlechthin keine Entgegensetzung, also auch kein Stoff zu Widersprüchen. Wollte man sich, aber da doch noch Behauptungen erlauben, die sich, nach den richtig erkannten und angewandten Verstandesgesetzen beurtheilt, widersprechen, so wäre das ein Zeichen, dass man sich mit dem errungenen Höheren wieder zu tief herabgesenkt, oder dass man den Verstand zu hoch hinaufgesteigert hätte. Allein dadurch hätte man sich wieder seine eigene Arbeit zernichtet. Man hätte das Höhere zu einem Niederern, das Absolute zu einem Relativen, oder das Niedere zu einem Höheren, das Relative zu einem Absoluten, d. i. jedes dazu gemacht, was es schlechthin nicht seyn kann. Man wäre, um vernünftig zu seyn, unverständig geworden. Muss denn aber die Vernunft *Unverstand*, oder muss sie bloss *mehr als Verstand* seyn?

Also

Alſo läſst ſich die Vernunft nicht zum Verſtande herabſenken, der Verſtand nicht zur Vernunft erheben? *Eigentlich* nicht, wohl aber *uneigentlich*. Jene ſoll, wenn ſie ihre Ideen von dieſem bearbeiten läſst, nie vergeſſen, daſs ſie dadurch von ihm nie etwas Neues erhalten könne, ſich alſo nie *mehr nach ihm*, *als nach ſich* richten dürfe. Dieſer ſoll, wenn er ihre Ideen bearbeitet, nie vergeſſen, daſs er dadurch nie etwas Neues geben könne, ſich alſo immer mehr nach ihr, als nach ſich richten müſſe. *Jene ſoll die Arbeiten von dieſem immer in einem lebendigeren Sinne nehmen, als ſie von dieſem kommen. Dieſer ſoll nie bereden wollen, daſs der Sinn, den er zu geben im Stande iſt, der einzige ſey, welcher gegeben werden kann.*

263.

Der Verſtand kann alſo fodern, daſs man *ſeine* Prädikate, d. i. diejenigen, die er aus ſich zu geben im Stande iſt, alſo die relativen von *ſeinen* Gegenſtänden nach *ſeinen* Geſetzen, folglich ohne Widerſpruch gebrauche, daſs man ſie daher ſo lange ſo gebrauche, als man ſie *eigentlich* gebraucht. Sonſt würde *er ſelbſt* gemiſsbraucht.

264.

Er kann ferner auch fodern, daſs man *ſeine* Prädikate von *höheren* Gegenſtänden nach *ſeinen* Geſetzen, alſo ohne Widerſpruch, gebrauche, daſs man ſie alſo auch da noch ſo gebrauche, wo ſie *uneigentlich* gebraucht werden. Sonſt würde durch ihn die *Vernunft* gemiſsbraucht.

265.

Er kann daher fodern, daſs man ſeinem wirklichen und nicht bloſs eingebildeten Widerſpruche immer und überall ausweiche. Sein Widerſpruch iſt ein allgemeines, allenthalben geltendes Veto. Aber auch nur ſein *Widerſpruch*, nicht ſeine bloſse *Unbegreiflichkeit.* Es giebt ein Wahres, das *über* ihm iſt, aber keines, das *wider* ihn iſt (wenn er ſich ſelbſt kennt).

266.

Unmittelbar iſt alſo der Verſtand für Philoſophie nur ein negatives Organ. Allein *mittelbar* kann er dafür auch ein poſitives werden.

Er kann erſtens in Rückſicht ſeiner ſelbſt zur Auflöſung der philoſophiſchen Aufgabe poſitiv beytragen. Er kann ſich nähmlich durch *Spekulation* über die *Natur der Spekulation* aufklären, und dadurch ſich ſelbſt kennen, und ſich über ſich ſelbſt orientiren lernen. Durch dieſe Selbſtkenntniſs, Selbſtorientirung gelangt er zugleich zur Kenntniſs ſeines Verhältniſſes, zur Vernunft. Er muſs ſich, um ſich beſtimmt kennen zu lernen, beſtimmt von der Vernunft ſcheiden, und ihrer Superiorität mit deutlicher Unterwerfung huldigen. Der erſte Schritt zur entſchiedenen und deutichen Betretung des philoſophiſchen Gebiethes!

Aber freylich! wie man ſieht, erſt noch ein Schritt *auſser* dieſem Gebiethe. Der erſte *auf* demſelben kann, wie ſich zeigen wird, nur durch eine andere höhere Kraft geſchehen.

267.

267.

Der Verstand kann ferner auch in Rücksicht des Höhern zur Auflösung der philosophischen Aufgabe positiv beytragen. Wenn nähmlich dieses Höhere anderwärts errungen ist, so kann er es für uns bearbeiten. Er kann es wenigstens einigermasen in seine Bepriffe auffassen, und dadurch auch *für den Kopf bestimmter darstellen und sichern*, indess es sonst grösstentheils nur dem Herzen vorschwebt, und daher leicht zu entreissen, oder wenigstens zu verunstalten ist.

268.

Und so ist also der Verstand für Philosophie freylich nicht so mächtig, als er von der einen Parthey gehalten wird, aber auch nicht so unmächtig, als ihn die andere glaubt. Er ist nicht so wahrhaft, dass ihm Alles, was er sagt, ohne weiters, ohne höhere Bürgschaft, zu glauben wäre. Er ist aber auch kein solcher Lügner, dass er für sich gar keinen Glauben verdiente. Wenn er freylich seine ganze Aussagen bloss aus sich nimmt, und dann dieses bloss formelle Spiel für reelle Arbeit ausgiebt, so ist er ein Betrüger, oder wenigstens ein Betrogener. Wenn er sich aber den Stoff zu seinen Arbeiten anders woher geben lässt, so liefert er allerdings reelle Resultate. Wenn er sich also selbst vergisst, so verdient er in keiner Hinsicht Achtung. Wenn er sich selbst aber immer im Auge behält, wenn er also bey Verstande bleibt, so ist er aller Ehren werth.

269.

Das Organ für Philosophie muſs nicht bloſs leiden, muſs nicht bloſs an einem ihm anderswoher Gegeben selbſtthätig ſeyn, muſs alſo nicht bloſs annehmen, oder ein bloſs Angenommenes bearbeiten, ſondern muſs ſelbſt hervorbringen, muſs ſelbſt ſchaffen, und durch ſeine Produkte zu einer neuen höheren freyen Selbſtthätigkeit anregen können.

Das Abſolute liegt, was nicht beſtimmt genug angemerkt werden kann, nicht ſchon unter dem Relativen, alſo nicht ſchon wie ein Relatives gefertiget zum bloſsen Aufgreifen da. Um zu ihm zu gelangen, müſsen wir mehr als bloſs hinſitzen, und uns afficiren laſſen, und etwa dieſe Affectionen hinum und herum wenden. In dieſem mehr oder weniger nur leidenden Zuſtande wird uns nur Relatives zu Theil. Um uns des Abſoluten zu bemächtigen, müſsen wir uns über jedes bloſse Leiden erheben, und uns durch eine eigene höhere Kraft in einen höheren lebendigern Zuſtand verſetzen. Dazu müſsen wir alſo aufſtehen, und über das Relative hinausſtreben. Die Kenntniſs des Relativen dringt ſich uns auf. Die des Abſoluten müſsen wir uns ſelbſt geben.

270.

Ein ſolches höher ſtrebendes, freyes Organ iſt die Vernunft, aber auch nur die *Vernunft im eigentlichen Sinne*. Einſt kannte man, wie ſchon berührt wurde, nur eine raiſonnirende oder theoretiſche Vernunft.

nunft. Nicht diese ist das genannte Organ. In unsern Tagen lernte man endlich auch eine zum Handeln antreibende, eine praktische kennen. Auch nicht diese so ganz im Gegensatze mit jener und daher so ganz von allem Erkennen entblöſste Vernunft ist das angeführte Organ. Also nicht irgend eine halbirte oder auch irgend eine aus zwei Vernunften zusammengesetzte, sondern die Eine untheilbare und einfache Vernunft ist es, welche zugleich erkennend und belebend ist, welche nähmlich belebt, indem sie erkennt, und erkennt, indem sie belebt. Also das heilige Feuer in uns, das unser inneres höheres Daseyn zugleich beleuchtet und erwärmt, das lebendige Princip in uns, das in uns zugleich neue *Ansichten* öfnet, und neue *Bestrebungen* anregt, dieses ist es.

271.

Man kann zwar diese *Eine Vernunft*, um sie unter das Augenglas des Verstandes zu bringen, *von zwey Seiten* ansehen. Man kann sie, wie aus den Vorhergehenden erhellet, in soferne als theoretisirend betrachten, in wieferne sie auch unsere Begriffe, Urtheile und Schlüsse durch ihre höheren idealen Ansichten leitet, in wieferne sie also auch über Wahres und Falsches aber freylich nur in höherer Instanz, folglich nicht bloſs durch Raisonnement, sondern mit oberrichterlicher Machtvollkommenheit entscheidet. Und man kann sie überdieſs in soferne vorzüglich nur als praktisch betrachten, in wieferne sie mit ihren Produkten zunächst nicht so bloſs auf unsere Urtheile, sondern

auf

auf unſere Handlungen wirkt. Allein es iſt bey dieſen Unterſcheidungen des Verſtandes der Vernunftanſicht nie zu vergeſſen, daſs ſie nur zum Behufe unſers überall trennenden Verſtandes, aber nicht an ſich, Statt haben. An ſich iſt es immer nur dieſelbe einzige *ſchaffende* Vernunft, welche uns mit ihren Ideen zugleich *Licht und Leben giebt.*

272.

Dieſe Eine wahre nicht bloſs ein Aeuſseres bearbeitende, ſondern aus ſich ſchaffende Vernunft nun iſt erſtens das *eigentliche unmittelbare negative Organ* für Philoſophie. Sie entzieht Allem, was nicht Philoſophie ſeyn kann, ihr eigenthümliches Licht und Leben, ſo daſs es auſser Stand geſetzt wird, Kopf und Herz ſo ganz rein anzuſprechen, wie es ſollte, um ſie im Weſentlichen ganz zu befriedigen. Sie verurſacht alſo in uns die Defekte von höherer Klarheit, und von innigerer Wärme, welche Urſache ſind, daſs wir manchen Philoſophemen nur mit einer Art von totaler oder partieller Selbſtbetäubung unſern Beyfall geben können. Sie iſt der uns überall begleitende Genius, der uns oft noch mit unſichtbarer Gewalt abhält, uns einem Syſteme anzuvertrauen, deſſen übrigens imponirenden Waffen ſich der Verſtand doch ſchon lange gefangen gab.

273.

Dieſe Vernunft iſt ferner das *eigentliche poſitive* Organ für Philoſophie. Die Eigenſchaften des Abſo-

luten

luten, welche die Philosophie angeben soll, können, wie gezeigt wurde, nicht von irgend Etwas ausser uns bloss abstrahirt, sondern müssen von uns und aus uns selbst geschaffen werden. Schaffen aus sich selbst, und nicht bloss abziehen von einem Andern, also nicht nur zusammengesetzten, kann aber nur die Vernunft. Nur diese erzeugt Ideen, die weder ganz noch in Theilen ausser ihr vorhanden sind, aus sich. Und so ist dann sie und nur sie das eigentliche Organ für Philosophie. Sie und nur sie stellt Wahrheiten auf, welche Kopf und Herz gleich und im Wesentlichen ganz befriedigen. Sie und nur sie theilt Licht und Leben über unser ganzes inneres und höheres Daseyn aus.

Die Phantasie scheint auch schaffen zu können. Ihr Schaffen ist aber offenbar nur ein oft ungeheures Zusammensetzen, das bloss durch dieses „*Ungeheure*" ein schöpferisches Ansehen gewinnt. Liegen die Theile ihrer sogenannten Schöpfungen nicht deutlich ausser ihr da? Verhält es sich mit den Ideen der Vernunft auch so? Wo in der ganzen Erfahrungswelt kommt z. B. das vor, was die Vernunft mit ihrer Idee von Sittlichkeit will? Wird diese nicht eben deswegen von den blossen Raisonneurs für eine Chimäre verschrien?

274.

Die Vernunft muss uns, um uns mit ihren Ideen zu erreichen, mit denselben unmittelbar berühren. Sie muss uns damit afficiren, und wir müssen uns dieser Selbstafficirung bewusst werden. Wir können dieses, wie wir fanden, nur durch das Gefühl. Das

Gefühl ist daher ein zweytes eigentliches und unmittelbares Organ für Philosophie.

275.

Aber auch nur das *Gefühl im eigentlichen Sinne*, nur das Gefühl als solche unmittelbare Auffassung der unmittelbaren Vernunftberührungen, der unmittelbaren Selbst-Afficirungen, also nur das Gefühl in seiner höheren reineren Bedeutung ist dieses Organ. Wir finden in uns eine Klarheit, die von Innen kommt. Wir finden in uns eine Wärme, die wir uns selbst geben. Nur dasjenige Princip in uns, das uns diese innere Klarheit und diese innere geistige Lebenswärme verkündet, ist das genannte Organ.

276.

Dieses Gefühl wird gar zu leicht von fremdartigen Auswüchsen umstrickt. Die Empfindung lösst sich oft in feine täuschende Fäden auf, und umschlingt jenes mit seinem Gewebe. Von diesen Umgebungen nun muss es losgemacht, es muss in seiner Reinheit gebraucht werden, wenn es als wahres philosophisches Organ wirken soll.

Die Empfindung kann sich so sehr verfeinern, dass man, wenn man sich nicht genau beobachtet, zu *fühlen* glaubt, indess man doch nur *empfindet*. Allein bey genauerer Beobachtung zeigt es sich schon, ob die Berührung, der man sich hingiebt, von Aussen, oder von Innen kommt, ob es z. B. ein *gröberer* oder *feinerer Vortheil*, oder ob es *die Sache an sich ist*, die uns interessirt. Nur das-

dasjenige in uns, was uns dieſes letzte höhere Intereſſe kund thut, iſt Gefühl.

277.

Das Gefühl wird ferner gar zu leicht, wenn auch nicht durch äuſsere Umgebungen, wenigſtens durch innere Hinderniſſe gehemmt. Es kann gar zu leicht an der hinlänglichen Stärke und Zahl der Berührungen gebrechen, wodurch es zu ſeinem ganzen Leben angeregt werden ſoll. Seine Regung bleibt alsdann halb, unvollſtändig, matt. Es ſoll aber ganz angeregt, es ſoll lebendig in ſeinem ganzen Umfange ſeyn. Nur ſo nur als ganzes inniges Gefühl iſt es gehöriges philoſophiſches Organ.

278.

In dieſer Reinheit und Lebendigkeit aber wirkt es alsdann für Philoſophie auch mit groſsem Nachdruck — vor Allem wieder negativ. Es greift nähmlich in dieſem Zuſtande ſchon ſehr beſtimmt und ſehr ſchnell dem langſameren Begriffe vor, und bezeichnet, obwohl undeutlich, aber doch lebhaft, faſt jeden einzelnen Schritt, der, um auf philoſophiſchem Gebiethe voranzuſchreiten, unterbleiben ſoll. Es nimmt ſehr richtig und ſehr behende jede Stelle wahr, welcher die eigenthümliche Klarheit und Wärme mangelt, um eine Stelle auf dem höheren Gebiethe der Philoſophie zu ſeyn. Es leitet, wie eine Art höheren Inſtinktes, von jeder Stelle ab, die für Philoſophie zu niedrig

liegt. Und es leitet so, sowohl indem es sich *empört*, als auch indem es wenigstens bloss *schweigt*. Es ist das Medium, wodurch die Vernunft als *schützender* Genius auf uns wirkt.

279.

Die Vernunft ist aber auch ein *segnender* Genius. Und auch diese Segnungen gelangen von ihr nur durch das Gefühl zu uns. Und so wirkt dann das Gefühl auch als positives Organ für Philosophie. Es theilt uns das höhere Licht, das von der Vernunft ausströmt, und die lebendigere Wärme, die durch die Vernunft angeregt wird, mit. Es leitet die Strahlen, durch die uns neue höhere Ansichten entstehen sollen, und die Funken, an welchen sich ein neues höheres Leben in uns entzünden soll, in unser innerstes Daseyn.

Diese Wirkungen des von der Vernunft angeregten Gefühls, besonders diese positiven, sind oft so gewaltig, dass sie dem nicht schon ziemlich geübten Verstande leicht überirdischer Art zu seyn scheinen, und unter der Benennung „*Visionen*, *Inspirationen*" nicht nur geliebt und geachtet, sondern auch, und zwar noch mehr, bewundert, aber eben desswegen auch leicht gemissbraucht werden. Unter glücklichen Umständen begründen sie wenigstens für sich allein ohne merkliche Beyhülfe des Verstandes das bekannte schöne Resultat, das man Lebens- Weisheit heisst.

280.

Alle diese höheren Organe reichen ohne das innerste und höchste, unter welchem alle stehen, und

von welchem alle erst in ihrem eigentlichen innern Leben erhalten werden, *ohne den Willen* — zur Philosophie noch nicht hin. Erst durch diesen vereinigen sich, wie schon gezeigt wurde, alle unsere höheren Lebens-Ingredienzien zu einem wirklichen, ganzen, andauernden Leben. *Erst der Wille ist die eigentliche Seele unserer Seele.*

281.

Das Absolute liegt, wie schon öfter erinnert wurde, nicht so wie das Relative, das uns von selbst anstöfst, vor uns da. Dieses dringt sich uns mehr oder weniger in jedem gemeinen Zustande schon auf. Es läfst nicht nach, an uns zu rütteln, bis es nicht unsere Aufmerksamkeit erhalten hat. Jenes nicht. Jenes berührt uns nicht, so lange wir blofs leidend in unserer Gemeinheit daliegen. Um von jenem berührt zu werden, müssen wir aufstehen, und uns frey aus uns selbst über jede Gemeinheit, über jedes ohne unser Zuthun sich aufdringende Relative erheben. Das kann nur durch unsern Willen geschehen.

Wer sich das Heiligthum des Höchsten nicht öfnet, für den ist und bleibt es geschlossen. Von Selbst öfnet es sich ihm nicht. Nur das Gemeine liegt auf offenem Felde da.

282.

Die Vernunft hält uns zwar von selbst ihre hohen Wahrheiten und Realitäten vor. Allein diese ihre

hohen

hohen Produkte ſind nicht bloſs zur Beſchauung, ſondern auch zur Anregung beſtimmt. Wenn ſie bloſs in das Auge und nicht auch in das Leben aufgefaſst werden, ſo ſind ſie nicht ein Mahl *ganz gekannt.* Es iſt alsdann nur ihre äuſsere Hülle, aber nicht auch ihr innerer Geiſt gekannt. Sie ſinken auf dieſe Art zu bloſsen kalten und todten Begriffen herab, und ihre ganze lebendige Weſenheit geht verlohren. Welche Kenntniſs vom Sehen iſt dem Blindgebohrnen *) durch bloſse Beſchreibung des ihm mangelnden Sinnes möglich? Das Hohe, was uns die Vernunft vorhält, muſs uns alſo von uns ſelbſt angeeignet werden. Das kann nur durch unſern Willen geſchehen.

283.

Das Gefühl muſs, wie wir zuvor hörten, in ſeiner Reinheit, d. i. losgewickelt von allen fremdarti-

*) Freylich, auch der Blindgebohrne ſpricht von Farben, wenn er die farbichten Gegenſtände betaſten kann. Und ſo läſst ſich wohl gar der Fall denken, daſs ein Mahl ein Blindgebohrner eine Theorie der Farben zu Stande brächte. Wie ſehr würde denn aber wohl dieſelbe dem Auge zuſagen? Iſt von dem bloſsen Raiſonnement ohne alle Theilnahme des Gefühles und des Willens eine gründlichere Theorie des Wahren zu erwarten, als von dem bloſsen Betaſten ohne alle Theilnahme des Auges eine Theorie der Farben?

gen Umgebungen der nachäffenden Empfindung wirken, um nur die Vernunftprodukte und nichts Niedrigeres in unser Bewuſstseyn gelangen zu laſſen. Dieſe täuſchende Empfindung wird aber von der *Neigung* erkünſtelt, um ihre Anmaſsungen, die ſie vor den Einflüſſen der Vernunft immer in Gefahr ſieht, zu retten. Es müſſen alſo, wenn dem Gefühle ſeine Reinheit erhalten werden ſoll, die Neigungen gezügelt werden. Das kann nur durch unſern Willen geſchehen.

284.

Das Gefühl muſs ferner, um richtig zu wirken, in ſeiner ganzen Innigkeit wirken. Dazu muſs es nun nicht nur flüchtig, ſondern anhaltend berührt werden. Dieſes kann aber nicht geſchehen, wenn die Regungen der Vernunft nur dem Zufalle überlaſſen werden. Es iſt nothwendig, daſs man dieſe Regungen feſthalte, daſs man die ſonſt nur wie Blitze vorübereilenden Funken des höheren Vernunft-Wahren auffange, und in einem dadurch mit neuer höherer Kraft belebten Daſeyn fixire. Das kann nur durch unſern Willen geſchehen.

285.

Und ſo iſt alſo auch der Wille ein Organ für Philoſophie. Er iſt das höchſte, das *vollendende*. Die Willensthätigkeit, die von der Spekulation gewöhnlich für ſo gleichgültig zur Auflöſung der philo-

losophischen Aufgabe gehalten wird, ist doch so offenbar *entscheidend* dafür.

286.

Der Wille ist höchstes negatives Organ. Er entfernet das, wodurch das aus der Vernunft durch das Gefühl ausströmende Licht und Leben abgehalten werden würde. Er lösst die gemeinen Bande auf, womit die Neigung Kopf und Herz umspinnt; denn er zügelt diese Neigung, dass sie mit ihren gemeinen Gespinnsten innerhalb ihres Bezirkes bleibe.

287.

Der Wille ist höchstes positives Organ. Er eignet uns das sich darbiethende hohe Leben wirklich an und entwickelt und sichert uns eben dadurch auch das davon abhängige Licht. Er macht uns die grossen *Bestrebungen*, zu welchen die Vernunft auffodert, *eigen*, und dadurch erst die hohen *Aussprüche* der Vernunft auch selbst *klar*. Wir lernen erst durch ihn, durch die wirklichen Versuche, zu denen er uns bestimmt, kennen, was es sey, sich erheben über alles Gemeine zum Höheren, über alles Relative zum Absoluten.

288.

Und so ist nun Philosophie nur durch das Zusammenwirken aller unserer höheren Geistes-Organe möglich. Nur der vollständigen Thätigkeit unsers Geistes ergiebt sich das Urwahre, das Höhere, das Absolute.

Will man aber dieses Durchdringen mehr nur eine *Folge* als einen *Grund* von Philosophie seyn lassen? Will man nähmlich behaupten, Philosophie *wirke* nur dahin, *entstehe* aber nicht auch daher? Allein kann denn Etwas in dieses unser innerstes Seyn hinein, das nicht auch daraus hervorkommt? Kann eine Pflanze dahin ihre Wurzeln treiben, wenn sie nicht von daher ihre Nahrung erhält?

295.

Wem daher eines der angeführten Organe gebricht, wem eines derselben noch nicht entwickelt, oder wieder abgestumpft ist, wer eines bey seinem Streben nach Philosophie unthätig seyn läßt, dem ist Philosophie nicht möglich. Zu jeder der gewöhnlichen Künste oder Wissenschaften ist schon dieses oder jenes einzelne bessere Organ in uns vorzüglich unentbehrlich, und wem es mangelt, der ist zu der entsprechenden Kunst oder Wissenschaft verdorben. Zur Philosophie sind *alle* unsere höheren Organe in einem vorzüglichen Grade unentbehrlich. — Für eine der gewöhnlichen Künste oder Wissenschaften mag die eine oder andere Seite desjenigen, der sich ihr widmet, z. B. die Phantasie, die Urtheilskraft u. s. f. hinreichen. Für die Philosophie wird seine ganze höhere Menschheit erfodert.

Jedem anderen Fache gesteht man willig gewisse unserer bessern Kräfte, als spezifisch nothwendig zu, warum nicht auch dem philosophischen? — „*Aber warum diesem alle?*" — *Weil dieses allumfassend ist.*

296.

Folgt man daher auf ſeinem Gange nach Philoſophie nur dem einen oder anderen Organe, ſo gelanget man nicht zur Philoſophie, ſondern zu irgend etwas Anderem.

297.

Folgt man nähmlich *bloſs dem Kopfe*, alſo *bloſs der Spekulation*, ſo gelangt man zur *Sophiſterey*, aber nicht zur Philoſophie.

298.

Folgt man hingegen *bloſs dem Herzen*, alſo *bloſs einer Art höheren Inſtinktes*, ſo gelangt man zur *Schwärmerey*, und wieder nicht zur Philoſophie.

299.

Zur Philoſophie gelangt man nur, wenn man Kopf und Herz, beiden mit gleichen Schritten, folgt, wenn man eben ſo viel und richtig fühlt und handelt, als denkt.

VII.

Was ist das Absolute?

300.

Was sagen nun diese Organe über das Absolute aus? Wie lautet der, vom Willen belebte, vom Gefühle vernommene, und vom Verstande nicht gemissdeutete, sondern vielmehr gegen Missdeutungen gesicherte, Ausspruch der Vernunft über das Absolute?

Die Frage betrift, wie früher gezeugt wurde, nicht den Umstand, *ob* das Absolute sey, sondern, *was* es sey?

301.

Wir können, ohne uns selbst zu widersprechen, dem Absoluten keine relativen Prädikate, wenigstens im eigentlichen Sinne nicht, beylegen. Wir heben uns sonst das, was wir durch diese Prädikate erhalten wollen, eben durch sie selbst wieder auf.

302.

Finden wir aber auch andere Prädikate in uns, als solche? Führen uns die genannten Organe auf irgend etwas Höheres, als auf bloße Beziehungen, Relationen?

Frey-

Freylich bleiben auch höhere Merkmahle immer doch noch Merkmahle d. i. von demjenigen, welchen sie angehören, gewissermassen getrennte Anhänge. Und das Absolute, als das durch keine Trennung getrübte Eine darf schlechthin nicht wie ein Relatives genommen werden, das ein *Etwas ist*, welches ein *anderes Etwas hat*, *das nicht zugleich dieses Etwas wieder selbst wäre*, das also ein *Eines ist*, das zwey, drey, u. s. f. *Merkmahle hat*, *die nicht selbst wieder jenes Eine wären*. Wenn aber hier von höheren Prädikaten, welche dem Absoluten beygelegt werden sollen, die Rede ist, so werden damit, eben desswegen, weil sie als höhere bezeichnet werden, keine gewöhnlichen gemeint, wie sie auch dem Relativen zukommen. Es werden also darunter keine in irgend einer Hinsicht von dem Absoluten verschiedene Eigenheiten desselben, sondern schon diejenige ganze Beschaffenheit verstanden, welche nicht bloss eine Eigenschaft des Absoluten, sondern dieses ganz und gar in seinem vollsten innersten Daseyn ist. Werden sie aber doch als *Merkmahle* dargestellt, so geschieht dieses nur von dem *Verstande*, also nur *uneigentlich*, und er ist über sich selbst schon orientirt, und weiss, dass sie mehr sind, als er auszusprechen vermag. Auch kündigen sie sich dem Gefühle schon in ihrem eigentlichen Lichte an, und dieses nun um so mehr, und um so reiner, als auf diese Art ihre Ankündigungen selbst durch den Verstand wenigstens negativ unterstützt, d. i. vor Vermischungen mit anderen gesichert, als grösser, dann jeder Verstandesbegriff, dargestellt werden, u. s. f.

303.

Die relativen Merkmahle sprechen *vorzugsweise und zunächst nur den Kopf* an. Sie geben vorzugswei-

weise, und zunächst nur dem Raisonnement eine Beschäftigung. Das Herz berühren sie unmittelbar nicht, und berühren sie es mittelbar, nähmlich durch den Kopf, so ist diese Berührung gewöhnlich bey weitem nicht so grofs, als die des Herzens. Wie *grofs* und *unmittelbar* ist der Antheil, den der Kopf an unserer gewöhnlichen Abstraktion hat? Und wie *klein* und *entfernt* in der Regel der, den das Herz daran nimmt?

304.

Dem Kopfe kündigen sich aber, wie aus dem Vorgehenden bekannt ist, die Beziehungen insgesammt nur als Etwas durch ein etwas Anderes, und nicht als Etwas durch sich an. Die relativen Merkmahle sprechen daher nie für sich allein, sondern immer nur in Gesellschaft mit einigen ihnen gegenüberstehenden an den Kopf. Sie berühren diesen *nie einfach*, sondern immer mehrfach. Was wäre z. B. eine Ursache ohne Wirkung, eine Substanz ohne Inhärenz u. s. f.?

305.

Berühren solche relative Merkmahle auch das Herz merklicher, so sind diese Berührungen ebenfalls *nicht einfach*, sondern zusammengesetzt. Sie regen nie blofs für ihren Gegenstand allein, sondern immer auch noch für einen anderen, sie regen eigentlich nur für diesen andern als Folge, und für jenen nur als Mittel ein Interes-

tereſſe an. Sie regen nur eigennützige Triebe an. Intereſsirt uns irgend Etwas deſswegen allein, weil es uns als eine Urſache, oder als eine Subſtanz u. dgl. erſcheint? Wie froh, oder wie traurig müſsten wir unterbrochen ſeyn, da wir ja unterbrochen von ſolchen Vorſtellungen, von Urſachen, von Subſtanzen u. dgl. begleitet werden?

306.

Abſolute Merkmahle müſſen daher *zuerſt, und vorzüglich an das Herz* ſprechen. Sie müſſen zunächſt und vorzüglich das Gefühl und den Willen beſchäftigen. Wenn ſie ja auch dem Raiſonnement zu thun geben, ſo kann dieſes nur mittelbar und nicht in demſelben Grade geſchehen, in welchem es mit dem Herzen geſchieht.

307.

Abſolute Merkmahle müſſen ſich als Etwas durch ſich und nicht bloſs als Etwas durch etwas Anderes ankündigen, und ſie müſſen ſich als dieſes nicht nur dem Herzen, ſondern auch dem Kopfe ankündigen. Sie müſſen alſo dieſem zeigen, daſs ſie gröſser ſind, als jede ſeiner Denkweiſen, daſs ſie daher von dieſen nur zum Theile und nicht ganz aufgefaſst werden können. Sie müſſen ihn zwar ſehr nachdrücklich, aber auch *ſehr einfach* berühren. Sie müſſen ihm ein ſehr helles Licht, aber nur ein reines gleichartiges, nicht ein mit verſchiedenen Farben ſpielendes ertheilen.

Eben

308.

Eben so *einfach*, aber darum nur desto inniger, müssen absolute Merkmahle auch das Herz berühren. Sie müssen nur für ihren Gegenstand allein, nur für ihn um seiner selbst willen, und nicht zugleich für einen anderen, und für ihn bloss als Mittel zu diesem anderen ein Interesse anregen. Sie müssen nur uneigennützige Triebe wecken. Es muss ein inniges aber ein artiges Gefühl seyn, was ihnen in uns entspricht, und dieses Gefühl muss in seinem unmittelbaren Gegenstande selbst ohne weitere Rücksicht seine Nahrung finden.

309.

Die Vernunft stellt uns in ihrer *Grundidee*, d. i. in ihrer höchsten innersten Idee ein solches eigenthümliches Höheres auf. Sie führt uns aber nur allmählig auf diese ihre höchste Idee.

310.

Die erste Stufe, auf welche sie uns erhebt, ist die des *Schönen*. Sie berührt uns vor Allem mit der *Idee der Schönheit*.

Ist es nun da nicht das Herz, was zuerst und vorzüglich angesprochen wird? Wird nicht dieses unmittelbar und sehr innig von einer ganz eigenthümlichen Wärme durchdrungen? Und ist die damit etwa auch noch verbundene Regung des Kopfes mit dieser innigen des Herzens gewöhnlich auch nur von ferne zu vergleichen?

Fer-

Ferner: Wie bestimmt kündigt sich das Schöne dem Kopfe, wenn es ihn auch zu beschäftigen beginnt, als etwas Selbstständiges, als Etwas durch sich an! Er findet das Schöne nicht auch so wie z. B. die Ursache, die Substanz u. s. f. bloss durch ein ihm Gegenüberstehendes hergebannt, so, dass es mit diesem auch wieder verschwindet. Die Ursache ist nur als Gegensatz der Wirkung Etwas. Wo keine Wirkung ist, ist auch keine Ursache. Das Schöne aber ist nicht nur als Gegensatz des Häfslichen, sondern auch für sich Etwas, und es ist da, wo kein Häfsliches ist, dessswegen nicht auch kein Schönes. Der Verstand macht sich zwar auch im Schönen, wenn er es auffassen will, Gegensätze, indem er ohne sie schlechterdings nicht seyn kann. Er reflektirt also auch bey der Untersuchung des Schönen. Allein er sieht da, wenn er anders ruhig auf sein Thun merkt, bald selbst klar ein, dass die Gegensätze hier nur *von ihm* sind. Er findet ja überall dasselbe *Eine* sich immer gleiche Schöne. Dieses findet er aber nicht so bey seinen Reflexionen über Ursache und Wirkung u. s. f. Hier findet er in der Wirkung ein nicht nur der Zahl, sondern auch der Art nach ganz Anderes, als in der Ursache. Es findet sich daher der Kopf durch das Schöne ganz eigenthümlich, ganz einfach, also ganz anders, als durch seine gewöhnlichen Gegenstände berührt, und er findet, dass dieser Gegenstand nicht so ganz und bloss für ihn gemacht, sondern dass derselbe gröſser sey, als er. Daher die Unzulänglichkeit aller Er-

Erklärungen in dieſem Punkte bey aller Deutlichkeit der Gefühle.

Eben ſo eigenthümlich, nähmlich eben ſo einfach, fühlt ſich das Herz durch das Schöne berührt. Es iſt ein inniger, tief eindringender, aber dann doch nur ein einziger Ton, der bey ſeiner Berührung unſer ganzes Inneres durchzittert. Er wechſelt an *inneren* Abſtufungen der *Lebhaftigkeit*, aber nicht am *äuſseren* irgend einer *Entgegenſetzung*. Er iſt bald ein ſchwächerer, bald ein ſtärkerer, aber im Grunde immer derſelbe ungemiſchte ſanftbebende Ton einer reinen Freude. Wir fühlen uns in unſerem ganzen inneren Daſeyn zu einem neuen innigen Leben geweckt. Aber dieſes Leben iſt ſich durchgehends gleich. Wir fühlen uns an allen unſeren inneren Seiten angeregt, aber nur für *Eines* — für das Schöne, als ſolches. Wir verlangen nach keinem Anderen, das von ihm verſchieden wäre, und durch das es erſt entſtehen ſollte. Wir verlangen nach keiner Folge. Das Schöne gefällt uns um ſeiner ſelbſt willen. Wenn ſich alsdann auch noch mehrere Triebe in uns regen, ſo ſind ſie alle darin einig, daſs ſie nicht *rechnen*, ſondern nur *lieben*, *achten* u. ſ. f. Das Schöne erhebt uns auf die erſte Stufe über die *bloſse Begierde* und ihren groben Eigennutz; auf die erſte Stufe über die Abhängigkeit und Nothwendigkeit von Auſsen, alſo auf die erſte Stufe der Freyheit von Innen.

311.

Eine zweyte Idee, womit uns die Vernunft der Erkenntniſs des Abſoluten näher bringt, iſt die der *Erhabenheit*.

Auch das Erhabene ſpricht zuerſt und vorzüglich nur an das Herz. Wagt ſich aber auch der Kopf an die Unterſuchung deſſelben, ſo geſchieht es erſt hinterher und bey weitem nicht mit der Lebendigkeit, mit welcher es von dem Herzen aufgefaſst wird.

Uebrigens offenbart es ſich immer auch bald ſelbſt dem Kopfe als Etwas, das mehr iſt, als ſeine übrigen eigentlichen Gegenſtände, folglich als Etwas, das gröſser, als ſeine Denkweiſe, und daher ihm nie ganz erreichbar iſt. Es offenbart ſich ihm nähmlich wieder als Etwas Selbſtſtändiges, das nicht wie das Uebrige, was er kennt, irgend eines Anderen auſser ſich zu ſeinem Seyn bedarf, ſondern als Etwas, das gerade darin ſeine eigentliche Weſenheit beſitzt, daſs es von allem Aeuſseren unabhängig in ſich daſteht, und allem Aeuſseren wenigſtens, wenn es will, unzugänglich iſt. Wenn daher auch der Verſtand zu ſeiner Vorſtellung davon — des Gegenſatzes eines Aeuſseren bedarf, ſo bedarf deſswegen das Erhabene ſelbſt zu ſeinem Erhabenſeyn, d. i. zu ſeinem Unabhängig-oder Verſchloſſenſeyn von und für ein Aeuſseres dieſes Aeuſseren nicht. Iſt es denn deſswegen nicht mehr unabhängig, weil Nichts iſt, von dem es abhängig ſeyn könnte? Wenn daher der Verſtand auch hier wieder ſeiner Natur nach zu ſeinem Sehen ein Vieles braucht, wenn

er alſo herumſchaut auf alles Gemeine, um das Erhabene zu finden, ſo iſt es doch auch hier wieder ſehr nachdrücklich nur das *Eine* Erhabene, was ihn überall beſchäftiget, und er ſieht wohl, daſs dieſes ohne jenes ſeyn kann, und daſs jenes für dieſes **nur ihm** zu ſeiner Deutlichkeit unentbehrlich iſt.

Ebenfalls einfach, obgleich gewaltig, iſt die Berührung des Herzens. Das Herz wird mächtig ergriffen. Aber die Gewalt, die es ergreift, iſt durchgehends eben ſo gleichartig, als groſs. Es iſt eine erhebende Gewalt, was uns durchdringt, aber auch überall nur eine erhebende. Sie iſt durch keine entgegenwirkende gehemmt. Gerade das iſt ihr eigenthümlich, daſs vor ihr Alles, was ſich entgegenſtellen will, verſchwindet. Hier iſt übrigens die Erhebung über den bloſsen Eigennutz und Zwang der Begierde auffallend offenbar.

312.

Die dritte Idee, durch die uns die Vernunft zum Abſoluten hinanrückt, iſt die der *Wahrheit*. Es wird aber hier, wie aus dem Vorgehenden einleuchtet nicht die bloſse logiſche Wahrheit, ſondern die reelle, alſo die eigentliche Realität verſtanden.

Die Wahrheit ſcheint zwar vor Allem und vorzüglich nur den Kopf zu berühren. Sie ſcheint ganz beſonders nur auf dieſen angelegt zu ſeyn. Allein welche Wahrheit iſt es, die ſich ſo zuerſt und vorzüglich nur an den Kopf wendet? Iſt es eine andere,

als die bloſs logiſche? Weiſs und verlangt das Raiſonnement unmittelbar und vorzüglich eine andere Realität, als bloſs die — ſeiner Formen? Würde der Verſtand für ſich allein jemahls über ſich ſelbſt hinausſtreben auf etwas Reelleres, als ſeine eigenen Produkte? Die Wahrheit, welche uns die Vernunft zeigt, liegt höher, als der bloſse Verſtand. Und dieſe Wahrheit ſpricht zuerſt und vorzüglich an das Herz. *Es intereſſirt uns zuvor ſchon, ſie zu finden, ehe wir ſie ſuchen, und die Bewegung, in die darüber unſer dafür warmes Herz geräth, iſt wieder ungleich gröſser, als die des ewig kalten Kopfes.*

Auch kündigt ſich dieſes Wahre ſelbſt dem Verſtande bald in einer ganz eigenthümlichen Natur an. Wenn ihm ſein logiſches Wahres nur als Gegenſatz eines Anderen — ein Etwas iſt, ſo will ihm dieſes höhere Wahre gerade bloſs dadurch Etwas ſeyn, daſs es keines Gegenſatzes bedarf, ſondern an ſich Etwas iſt. Es kündigt ſich als das Urſprüngliche, als das allem Anderen zum Grunde Liegende, als das einzig Eigentliche an, wogegen alles Uebrige nur ein Abgeleitetes, eine bloſse Modifikation, ein Uneigentliches iſt. Es kündigt ſich ihm an als das Eine, das unter dem vielen Scheinbaren ein „*An ſich*“ ein Etwas in aller Hinſicht, ein Reelles ſchlechthin iſt. Der Verſtand mag alsdann an dieſem Einen auch wieder mancherley unterſcheiden. Dieſe Unterſcheidungen geſchehen nur zum Behufe ſeiner Thätigkeit, treffen aber dieſes Eine ſelbſt nicht, und er muſs unter allen äuſ-

ſeren Abweichungen immer doch wieder innerlich dieſes ſich immer gleiche Eine vorausſetzen, um nicht über einem bodenloſen Abgrunde bloſser formeller Wirbel zu ſchweben. Er ſieht wohl ſelbſt ein, daſs ihm dieſes Eine entſchlüpft iſt, ſobald er ſeine Trennungen aus ſich auf dasſelbe als dieſem anklebend überträgt. In ſoferne er von dieſem Einen berührt iſt, iſt er es einfach. Es iſt das *Eine* Wahre, das *hinter* ſeinem *vielen* Wahren liegt, und das immer dasſelbe bleibt, indeſs dieſes immer wechſelt.

Dieſelbe Einfachheit zeigt ſich, aber inniger und deutlicher, in der Berührung des Herzens. Wie innig und durch und durch gleichartig fühlt ſich dieſes angeregt! Welche lebendige aber auch immer und überall gleiche Ruhe durchdringt uns mit dem reinen Streben nach Wahrheit! Unſer Herz wird eine klare, von keinem Winde geſtörte, aber von tauſend Lüftchen leicht und ſchön angeregte, See, in der ſich ein reiner Himmel in ſanfter Lebendigkeit abſpiegelt. Wie ſehr ſchweigt in einem ſolchen Zuſtande jede Begierde nach irgend einem Vortheile! Welche neue Erhebung über den engen und niederen Kreis der Begierde.

313.

Durch die Idee der *Sittlichkeit* führt uns die Vernunft ſchon ſehr nahe zur Erkenntniſs des Abſoluten hin.

Es wird keiner groſsen Deduktion bedürfen, um darzuthun, daſs dieſe Idee auf ein Höheres als Relatives hinweiſe.

Wie

Wie offenbar ſpricht ſie unmittelbar und vorzüglich nur an das Herz! Kann ſie in ihrer wahren Eigenthümlichkeit nicht der *Kopf* oft ganz verliehren, indeſs ſie doch in dem *Herzen* noch ſehr ſchön waltet? Man weiſs, welcher Edelmuth nicht ſelten neben einem, alles Edle zerſtörenden, Raiſonnement lebte.

Wie offenbar kündigt ſich ferner die Sittlichkeit dem Kopfe bey tieferer Nachforſchung als Etwas an ſich an, das keines Anderen auſser ſich bedarf, um Etwas zu ſeyn? Kündigt ſie ſich nicht als die Schöpferin einer ganz neuen, eigenthümlichen, höheren Ordnung an? Und kann dasjenige eines Anderen zu ſeinem Seyn bedürfen, durch das erſt jedes andere beſſere Seyn entſtehen ſoll?

Wie offenbar endlich regt die Sittlichkeit das Herz auf eine ausgezeichnet reine Art an! Gerade ihre innerſte Weſenheit beſteht ja in Uneigennützigkeit, in hoher Unabhängigkeit, in inniger Freyheit aus ſich ſelbſt. Jede der vorigen Regungen vereiniget ſich noch einigermaſsen mit freylich nur ſchönen Belohnungen. Dieſe erhebt ſich über alle. Sie bringt zwar auch Seligkeiten mit ſich, aber ſie verbirgt ſie vor der Hand, und weiſt vor allem nur auf die Pflicht, und doch mit lebendiger und belebender Kraft hin.

314.

Die Idee der Heiligkeit endlich erhebt uns auf die höchſte Stufe, erhebt uns zur unmittelbaren und vollendeten Anſicht des Abſoluten.

In

In dieſer Idee drückt ſich die innerſte Weſenheit der freyen, nur ſich ſelbſt angehörigen, lebendigen Vernunft am vollſtändigſten ab. Dieſe innerſte Weſenheit beſteht, wie wir wiſſen, in dem Streben nach einer allumfaſſenden ſchlechthin unbedingten Einheit, welche in keiner Hinſicht von irgend einer Entgegenſetzung begränzt und getrübt wird, aber zugleich auch mehr als bloſs formell oder innerlich leer, d. i. in und für ſich Nichts, welche alſo zugleich auch reell, innerlich lebendig, folglich auch an und für ſich Etwas, das höchſte eigentlichſte Etwas iſt. Hier in der Heiligkeit iſt dieſe höchſte wahrſte Einheit realiſirt. Das hohe innere reine Leben, das ſich in der Schönheit und Erhabenheit wenigſtens wie in einem Wiederſtrahle, und in der Wahrheit und Sittlichkeit zwar ſchon unmittelbarer, aber doch noch beſchränkt darſtellt, tritt als Heiligkeit in ſeiner ganzen vollendeten unbegränzten Lebendigkeit auf. Das hohe Eine, das ſchon als Schönes und Erhabenes, und noch mehr als Wahres und Gutes in einer eigenthümlichen von aller Entgegenſetzung freyen, Reinheit erſcheint, kündigt ſich als Heiliges in ſeiner vollſtändigſten, weder durch irgend eine innere noch durch irgend eine äuſsere Entgegenſetzung getrübten, Reinheit an. Es iſt als ſolches in aller Hinſicht ohne alle Beſchränkung nur ein Schönes, Erhabenes, Wahres, Gutes. Es iſt in aller Hinſicht ohne alle Beſchränkung nur — ein lebendiges Reelles. Es iſt ſtreng genommen zwar ein Namenloſes, aber darum nicht auch ein Inhaltloſes, ſondern gerade darum, weil es unſeren beſchränkten

Na-

Namen überlegen ist, das *Inhaltvollste.* Ihm kann sich das Raisonnement am wenigsten nähern. Der Verstand kann in Rücksicht desselben mehr nicht, als das ihm als Schönes, Erhabenes, Wahres, Gutes angebothene Reelle auffassen, und die Schranken desselben fallen lassen. Das übrige muss das Gefühl thun.

Es wird übrigens hier wohl am wenigsten nöthig seyn, darzuthun, dass vorzüglich das Heilige früher und nachdrücklicher das Herz als den Kopf anspreche, dass vorzüglich das Heilige auch dem Kopfe schon, wenn er sich selbst versteht, als ein wahrhaft und eigentlich Reelles erscheine, und dass vorzüglich das Heilige das Herz an seiner höchsten Seite mit der grössten Reinheit berühre, also über alle blosse Begierde und Abhängigheit von Unten am gewaltigsten erhebe.

315.

Und nun lässt sich auch *positiv* bestimmen, was das Absolute sey.

Vernunft, Gefühl und Wille liefern uns für das Absolute ein Absolutes Prädikat, welches selbst vom Verstande als ein Reelles, welches von ihm sogar als ein reelleres, dann alle *seine* Prädikate, anerkannt wird, indem er es selbst grösser, als sich findet.

316.

Das Absolute ist — das Heilige.

317.

317.

Nicht aber der blofse Begriff *des Heiligen, wie es vom Verstande aufgefafst wird, nicht blofs eine im gewöhnlichen Sinne genommene nur als Regung unserer Vernunft in uns schwebende* Idee *von Heiligkeit, sondern das* von der Vernunft *mit ihrer* hohen Idee nur bezeichnete, übrigens aber für sich selbst schon lebendige Heilige ist das Absolute.

318.

Also nicht blofs ein Denken, oder Fühlen, oder Wollen, nicht blofs eine Regung von uns, sie möchte auch noch so schön und ehrwürdig oder gewaltig seyn, nicht blofs ein Schönes, Gutes, Heiliges, das sich nur durch uns bewegt, sondern das Heilige, das auch ohne uns durch sich selbst lebt, dieses ist das Absolute. Unser Denken, Fühlen, Wollen ist nur ein Mittel für uns, zu ihm zu gelangen, ist aber nicht dieses schon selbst. *Dieses für sich selbst ist ein Selbstständiges, ist* das Selbstständigste.

319.

So ist das Absolute am eigentlichsten und wahrsten aufgefafst. Der Verstand modificirt sich aber diese Darstellung zu seinem Behufe mehr nach seiner Natur. Er sagt: Das Absolute ist das für sich schon lebendige Heilige, also die für sich schon lebendige Heilig-

ligkeit, *also der für sich schon lebendige Heilige.*

Man sieht, der Verstand kann das Absolute nur nach seiner übrigen Weise wie ein Relatives auffassen. Er kann es nur wie alle seine Gegenstände als ein Etwas, das so, oder so beschaffen ist, d. i. nur als ein *Wesen*, das *heilig* ist, also nur unter einer Art von Trennung auffassen. Auf diese Art ist es nun aber schon wieder nicht mehr ganz eigentlich, ganz wahr aufgefasst. Das Absolute ist nicht wie ein Relatives, ein Etwas, in welchem das *Wesen*, das eine Eigenschaft hat, von dieser *Eigenschaft*, die es hat, verschieden ist, also nicht ein Wesen, das wie die gewöhnlichen unter manchen anderen Eigenschaften auch die der Heiligkeit hätte. Es *hat* nicht nur Heiligkeit. Es *ist* sie. *Und es hat und ist wesentlich und innerlich sonst Nichts als sie.* Was es in unseren Augen überdiess noch zu haben und zu seyn scheint, ist nur Folge unsers Organs, nicht Antheil seiner Beschaffenheit, ist nur Brechung des *Einen* weissen Lichtstrahls in mehrere Farben.

Will man aber mit dem Ausdrucke: „*Wesen*" nichts anderes bezeichnen, als ein lebendiges unabhängiges für sich Bestehen, so ist das Absolute allerdings selbst in den Augen der Vernunft ein heiliges *Wesen.*

320.

Das Absolute ist also — Gott, aber Gott im Sinne der Vernunft, das lebendige Heilige, *nicht Gott im Sinne des Verstandes*, ein unter andern etwa auch noch heiliges Wesen. Oder, wie gesagt, wenn er auch von der Vernunft als ein Wesen erscheinen soll, Gott als ein unabhängig für sich bestehendes Heiliges. *Also Gott in einem höheren lebendigeren Sinne, als ihn irgend ein an sich doch immer nur beschränktes und todtes Wort zu fassen und darzustellen im Stande ist.*

Es giebt also einen ewigen, lebendigen, heiligen Gott ausser und über uns so gewiss, als es ein Schönes, Erhabenes, Wahres, Gutes giebt.

321.

Und so ist dann das Absolute ferner noch positiv betrachtet, ein „*An sich*" das „*durch sich Reelle*" *das zu seinem Seyn keines Anderen, keines ihm gegenüberstehenden bedarf, das für sich nur seiner selbst bedarf.* Das Heilige fängt gerade da erst eigentlich an, wo gar alle Entgegensetzung ohne alle Ausnahme aufhört.

322.

Das Absolute ist das höchste, ungetrübteste, reinste Eine.

Der Heiligkeit und gerade nur der Heiligkeit ist es wesentlich, in aller Hinsicht nichts anders zu seyn,

als Heiligkeit. Selbst der Verstand, wenn er sich nur einigermassen orientirt, findet in ihr sehr offenbar schlechthin Nichts zu trennen, findet sich daher, wenn er dann zu seinem Behufe doch wenigstens in äusserer Hinsicht trennt, immer sehr nachdrücklich in einer sehr gewaltsamen Lage, und macht hier besonders gerne dem ihm hierin überlegenen Gefühle Platz, *welches da, wo er zu denken gar zu sehr ausser Stande ist, noch — anbethen kann.*

Es ist, wie man sieht, ein absolut Eines, sich selbst absolut Gleiches, *absolut Identisches*, d. i. absolut oder immer und überall Ebendasselbe, *nähmlich immer und überall das Heilige.* Dieses ist die reelle, also die wahre Vorstellung von derjenigen absoluten Indendität, welche das Wesen des *Absoluten* ausmacht. So nähmlich hat man eine reine vollends ungetrübte und reelle Einheit (Idendität). Ist aber die neuerlich aufgestellte Idendität des *Objectiven* und *Subjectiven* auch so rein? Ist diese nicht wenigstens eben durch diesen Beysatz des Ob- und Subjectiven getrübt? „Aber dieser Beysatz ist ihr nicht we„sentlich. Sie ist auch für sich ohne alles Ob„jektive und Subjective das, was sie ist, Iden„tität.“ Also sie bleibt, wenn man auch alles Objektive und Subjective, wenn man Prädikat und Subject des Urtheils fallen läſst? Was bleibt denn aber alsdann in und mit ihr? *Das Ist, die Istheit, die Kopula? Allein was ist das für eine Realität!!* Es kehret deſswegen, wenn man weiter urgirt, endlich immer wieder die negative Antwort: „Das Absolute ist weder Ob- noch Subject.“

Man sieht daher, wie der Verstand auch hierin von der Ahnung des Absoluten bis zur bestimm-

stimmten Verfertigung der eigentlichen *Hülle* desselben vorangedrängt wurde, aber alsdann auch mit der leeren Hülle dastand, weil die Ahnung über der langen und ermüdeten Spekulation eingeschlafen war.

323.

Das Absolute ist das wahrste reellste Unendliche. Es ist nicht nur ein überhaupt Gränzenloses, also nur ein negativ Unendliches. Es ist das über jeden Mangel erhabene Reelle, das durch kein Gebrechen in irgend einer Hinsicht gehemmte Reelle, das in aller Hinsicht Reellste, das positiv Unendliche. Welche Schranken kann die Heiligkeit begränzen? Ist sie nicht schlechthin Nichts als Leben, höchstes, innigstes, umfassendstes Leben, dem kein Tod irgend einer Art beykommen kann?

Dem Heiligen, und diesem allein kommt wahre reelle Vernunft-Unendlichkeit, also mehr, als blosse Verstandes-Unermesslichkeit, oder als blosse negative Verstandes-Gränzenlosigkeit zu.

324.

Das Absolute ist das eigentliche und einzige ganz Selbstständige. Dem Heiligen ist es wesentlich, nur in und durch sich zu seyn. Es ist nur dadurch heilig, dass es nur in und durch sich ist. Nähert sich nicht schon das Sittliche bloss dadurch dem Heiligen, dass es immer mehr nur in und dadurch sich zu seyn strebt? *Das Heilige ist das, was das Sittliche zu werden strebt.*

Das

Das Heilige ist jenes hohe innere Leben, nach dem das Sittliche trachtet. Wo ist ausser jenen noch ein solches?

325.

Das Absolute ist das in aller Hinsicht Freye, das Freye im ausgedehntesten und höchsten Sinne, das Freyeste. Woher kömmt dem Heiligen sein Leben, als aus ihm selbst? Wäre es das Heilige, wenn ihm dasselbe nicht daher käme? Ist nicht schon die Sittlichkeit nur alsdann Sittlichkeit, wenn sie freye Sittlichkeit ist? Schon die Sitttlichkeit wird immer mehr Sittlichkeit, je mehr sie reine, nur aus sich hervorgehende Freyheit wird. Die Heiligkeit *ist* dasjenige auch hierin wieder schon vollständig, was die Sittlichkeit immer nur mehr zu *werden* sucht, freyes Hervorgehen aus sich selbst.

Nur diese positive lebendige Freyheit von Innen genügt für das Absolute, und nicht schon die blofs negative todte Unabhängigkeit von Aussen. Auch hierin kommt nur die Vernunft mit ihrer Idee von Heiligkeit zur positiven Vorstellung. Der Verstand erschwingt sich auch hierin nie über die negative. Wir sehen dieses am deutlichsten in seiner letzten, grössten Anstrengung. Die absolute Identität des Objektiven und Subjektiven, die er da hervorbrachte, ist, weil Nichts ausser ihr ist, ein von Aussen vollends Unabhängiges. Mehr aber nicht.

326.

Daher dann auch die hohen auszeichnenden Eigenthümlichkeiten der Erkenntnifs des Heiligen als Abfoluten. Die Erkenntnifs des Heiligen kündigt fich fehr deutlich als über alle Reflexion erhaben an. Das Heilige geht uns in feiner wahren inneren Eigenheit erft da auf, wo das blofse Raifonnement zu Ende geht. Es geht recht eigentlich erft dem Gefühle auf, wenn diefes durch die Berührungen des Schönen, Erhabenen, Wahren, Guten endlich auch zum Erwachen an feiner innerften Seite angeregt wird. Wir erblicken es entweder gar nicht, wenigftens nicht beftimmt, oder wir erblicken es als unfer Unmittelbarftes, als unfer Innerftes, als unferen tiefften geiftigen Lebensgrund. Wo tritt es beftimmter vor uns auf, als in der *reinen Andacht*, nähmlich in der *Anbethung?* Wo ift es uns aber auch unmittelbarer, durch irgend eine Scheidewand von uns weniger getrennt, durch irgend ein veränderndes Medium weniger modificirt, als eben da?

Der Begriff „*Andacht*“ hat in fehr vielen Kreifen alle Achtung verlohren, und die neuefte poetifche Behandlung deffelben fcheint eben nicht fehr tauglich, fie ihm wieder zu verfchaffen. Allein kann denn diefer hohe Begriff nichts Anderes bezeichnen, als was ihn der alte und neue Aberglaube bezeichnen läfst, ein bewufstfeynlofes Hinknien des Körpers und der Phantafie vor Heiligthümer, die auf allen Vieren im Schlamme herumwaten, oder von Tuch und Leder zufammengenäht find? Kann er nicht auch bezeichnen die freye Huldigung

gung des ergriffenen Geistes an das über alle Natur erhabene Heilige?

327.

Wie sehr kündigt sich dieses über aller Natur lebende Heilige dem Gefühle und dadurch endlich selbst der Reflexion hinterher immer mehr als ein Reelles, als das Reelleste an, obwohl es sich vor der *blossen* Reflexion anfangs ganz in Nichts aufzulösen scheint, und, wenn diese sich vom Gefühle getrennt erhält, *vor ihr* auch wirklich auflösst? Das Heilige kündigt sich, je mehr man sich ihm nähert, je länger man dabey verweilt, endlich immer als ein so inniges und hohes Reelles an, dass alles Andere dagegen gewissermassen als blosse vorübergehende Gestalt erscheint. Die kleinern Lichter scheinen vor der Sonne zu erlöschen.

328.

Die Kenntniss des Heiligen erhebt uns daher über die Unbegreiflichkeit. Wir erblicken in ihm den strahlenden Mittelpunkt des ganzen grossen Kreises, und die Hauptradien desselben, und so ist uns dann der vorzüglichste Punkt des Ganzen glänzend hell, und es dämmert uns über alle übrige Theile des Kreises. Wir sehen das oberste Eine, in welchem uns ferner kein Zwey mehr stört, und wir sehen die grosse Beziehung des vielen Kleinern auf dieses grosse Eine. Es wird also klar in und um uns. Wir begreifen, wenn gleich

nicht

nicht mit dem *blofsen Verftande*, *wir begreifen mit unserem ganzen Geifte.* Jede unferer *höheren* Kräfte findet fich nun gehörig berührt; denn jede findet fich nun in ihrem Elemente. Es ift mehr als logifches, es ift reelles Begreifen, was uns durchdringt.

Würde der Verftand allein ganz begreifen, fo müfsten eben defswegen Vernunft, Gefühl u. f. f. unbefriedigt bleiben. Was nicht gröfser als jener ift, ift nothwendig zu klein für diefe. Und fo ift uns alfo der Heilige immer auch noch ein Namenlofer, der uns innigft gekannte immer auch noch ein Unbegreiflicher.

329.

Die Erkenntnifs des Heiligen erhebt uns über das Begränzte. Wir fehen den Strom des Lebens, wie er in zahllofen Richtungen das ganze endlofe All befeelet, und wir fehen den nie verfiegbaren Quell deffelben. Was wollen wir mehr? Dringt unfer Blick gleich über manche Gränze des *Befonderen* nicht hinaus, fo dringt er doch in die Wefenheit des *Allgemeinen* ein. Ift ihm gleich das Phififche *unermefslich*, fo ift ihm doch das unendliche *Heilige vertraut*. Das Allumfaffende ftellt fich ihm dar, wenn ihm gleich das Umgefafste nicht ganz in allen feinen Theilen erfcheint.

330.

Die Kenntnifs des Heiligen erhebt uns zur Vollftändigkeit. Wenn uns fonft immer nur die phififche

Welt

Welt erſcheint, und die höhere verborgen bleibt, ſo iſt es hier gerade die höhere, welche ſich uns vorzüglich klar ankündigt. Wir überſehen alſo hier nicht nur, wie gewöhnlich, das Gebieth der Abhängigkeit, des Todes, ſondern auch das der Selbſtſtändigkeit, des Lebens, und dieſes ungleich inniger als jenes, und jetzt ſelbſt auch jenes klarer und umfaſſender, als ſonſt. Es liegt das *Ganze* des niederen und höheren Seyns in allen ſeinen *weſentlichen* Richtungen vor unſeren Augen da.

331.

Die Kenntniſs des Heiligen erhebt uns über alles bloſse Gegenſeyn, über alle bloſse Natur. Bedarf dieſe Wahrheit einer weiteren Rechtfertigung? *Iſt das Aufgehen einer neuen höheren Welt für den, der das Heilige kennt, nicht ſo offenbar, daſs daſſelbe nur demjenigen zweifelhaft ſeyn kann, dem es auch noch nicht ein Mahl auf einer der untergeordneten Stufen, z. B. als Schönes u. ſ. f. erſchien?*

Nur die Anmerkung dürfte nöthig ſeyn, daſs hier nicht etwa nur die *exaltirte Frömmigkeit*, derer Kraftäuſserungen vielleicht mehr der Phantaſie, als der Wahrheit aufgerechnet werden könnten, ſondern die *ruhige, aber lebendige Erkenntniſs des Heiligen* gemeint wird, *welche nicht weniger kraftvoll als ruhig iſt.*

332.

Uebrigens ist die Kenntniss des Heiligen einfach, wie ihr Gegenstand. Es ist das hohe lebendige Eine, was sie darstellt, und sie ist desswegen nur so lange recht innig und wahr, als sie ohne Trennung, ohne Zersplitterung darstellt. Wie deutlich dringt daher in ihr, in soferne sie ganz eigentlich bleibt, immer und überall dieselbe sich stäts gleiche lebendige Einheit vor!

333.

Nichts destoweniger ist diese Kenntniss zugleich doch die ausgedehnteste. Sie zeigt uns den leuchtenden Punkt, von dem alles Licht ausströmet, und zeigt uns daher auch an allen übrigen Gegenständen die lichte Seite, welche auf den Urquell des Lichts hingerichtet ist. Alles hat eine Beziehung auf das Heilige. Wem daher dieses lebhaft aufgegangen ist, dem geht bald auch über jenes immer mehr Klarheit auf. Der Blick des Guten, des Frommen, (im edeln Sinne) ist in Rücksicht des Ganzen immer ohne Vergleichung weiter, als der des bloss phisisch Gestimmten. Es ist eine Art Vision, was jenem in seinen schöneren Augenblicken zu Theil wird. Wer sieht denn auch auf dem äusseren phisischen Gebiethe der Welt weiter, der Weise oder der Sophist? Man frage doch die Geschichte, wenn man der Vernunft allein nicht vertrauen kann!

334.

Die Kenntniſs des Heiligen iſt unveränderlich. Wo und wann immer die Vernunft zu ihr erwacht, ſie iſt im Weſentlichen immer ebendieſelbe. Sie kann ſich im *Worte* ungleich werden. Im *Geiſte* bleibt ſie ſich immer gleich. Und wird auch ihr *klarer* Geiſt manches Mahl vom Raiſonnement verunſtaltet, ſo dringt früher oder ſpäter wenigſtens ihre *dunklere* Ahnung wieder durch.

Iſt es nicht dieſe Eigenheit der Erkenntniſs des Heiligen, welche in jeder beſſeren Mythologie irgend einem höchſten über alle andere Götter erhabenen Weſen, irgend einem ignoto Deo einen Platz einräumte, oder wenigſtens aufbehielt?

335.

Die Kenntniſs des Heiligen iſt Philoſophie. Dieſe Kenntniſs, wenn ſie lebendig iſt, umfaſst und befriedigt die Vernunft, das Gefühl, den Willen, und ſelbſt den über ſich orientirten Verſtand. Sie löst alſo die Aufgabe, welche die Philoſophie zu löſen hat. Sie ſtellt in uns *volle* Einheit her. Welche andere Erkenntniſs thut das?

Alſo wäre Philoſophie nur Theologie? Vorausgeſetzt, daſs man unter Theologie nicht irgend eine bloſse Mythologie, und unter jener ſelbſt im ächten Sinne nicht die ganze ausgedehnte Wiſſenſchaft, ſondern nur ihre weſentliche Grundlage verſteht, iſt es aus dem Vorgehenden einleuchtend, wie Philoſophie Theologie ſeyn, oder eigentlich in Theologie enden könne und müſſe. Zugleich iſt dadurch auch einleuchtend, wie viel

an der neuesten Bemühung, die Theologie wieder, wie einst, über die Philosophie hinaufzusetzen, Wahres sey. Die neueste Spekulation gelangte, wie man sieht, auch hier wieder bis zur *Ahnung*, konnte aber ebenfalls nicht bis zum bestimmten *Begriff* durchdringen. Sie fand ein Höchstes vor sich, versetzte aber in der Undeutlichkeit ihres Sehens das, was *in* dem Bezirke, worin sie arbeitete, das Höchste ist, *ausser* demselben.

336.

So ist das Heilige *einzig* in seiner Beschaffenheit und in unserer Erkenntniss. Und nur so erscheint es vor der Vernunft, also in seiner wahren Lebendigkeit.

Allein es ist doch nothwendig, dass es auch von dem Verstande aufgefasst werde, damit es uns unter dem Gedränge unserer übrigen Verhältnisse nicht verlohren gehe, oder wenigstens nicht verunstaltet werde, was beides bey der blossen Festhaltung durch das Gefühl nur zu leicht geschehen könnte. Freylich *leidet* es bey jeder Auffassung durch den Verstand, wenn dieser sich selbst vergisst, und hier wie anderswo *Alles* aufgefasst zu haben glaubt. Allein er kann ja dahin gebracht werden, dass er sich nicht vergesse.

337.

Der Verstand nun bedarf zu seinen Auffassungen immer eines *Seyns*. Ihm wird also auch jenes hohe Heilige ein Seyn, ein heiliges Seyn, ein seyendes Heiliges. Wenn nun unter diesem Seyn kein todtes Da-

liegen

liegen oder auch kein mit Leben zwar versehenes, aber von ihm doch verschiedenes Vorhandenseyn, sondern ein lebendiges für sich Bestehen, welches vom Leben nicht verschieden, sondern ganz durchdrungen, mit demselben ganz Eines ist, so gesteht selbst die Vernunft jenem hohen einzigen Heiligen ein Seyn zu.

338.

Dieses Seyn ist aber alsdann auch ein ganz eigenthümliches von jedem gemeinen ganz verschiedenes, ein *einziges* Seyn, *ein Seyn im eminenten Grade.*

339.

Dieses Seyn ist nicht wie irgend ein anderes ein blosses *Seyn im Raume.* Es ist über alle Raumverhältnisse und Raumbeschränkungen erhaben.

Es ist also nicht, wie ein anderes, durch das Seyn an einem Orte gehindert zugleich an einem anderen zu seyn. Eine Grundlinie zur Ansicht einer Allgegenwart im edleren Sinne, als gewöhnlich.

340.

Dieses Seyn ist nicht wie irgend ein anderes ein blosses *Seyn in der Zeit.* Es ist über alle Zeit-Verhältnisse und Zeit-Beschränkungen erhaben.

Es ist also nicht, wie ein anderes, an Anfang, an Dauer (als ein durch *Augenblicke* fortwährendes fliessendes Seyn) an Ende gebunden. Eine Grundlinie zur Ansicht einer Ewigkeit im vollendeten Sinne,

zu einer Unveränderlichkeit in ihrer ganzen Ausdehnung u. d. gl.

341.

Dieses Seyn ist daher ein *wahres Seyn*, und nicht etwa bloss ein immerwährendes *Werden*, wie das beschränkte und veränderliche Seyn im Raume und in der Zeit. Es ist das *einzige* eigentliche und wahre Seyn, mit welchem kein anderes verglichen werden kann.

342.

Der Verstand bedarf ferner zu seinen Auffassungen auch immer einer *Beschaffenheit* des Seyns. Ihm wird also auch das Heilige ein Seyn mit gewissen Eigenschaften. Wenn nun auch diese Eigenschaften wieder nicht im blossen Verstandes-Sinne, als wirkliche dem Seyn anhängende Verschiedenheiten, sondern nur als scheinbare Trennungen zum Behufe unserer Ansicht, also *nicht als Eigenschaften vom gewöhnlichen Schlage*, sondern nur *als analoge Rücksichten für uns* genommen werden, so hat allerdings jenes hohe eminente Seyn auch vor der Vernunft gewisse Eigenschaften.

343.

Es sind aber alsdann auch diese Eigenschaften nur wieder ganz eigenthümliche, von allen gemeinen ganz verschiedene, *einzige* Eigenschaften, *Eigenschaften im eminenten Sinne*.

344.

344.

Sie sind nicht, wie die gemeinen, bloſse Beſtandtheile des Weſens, dem ſie angehören, ſondern jedesmahl dieſes ganze Weſen ſelbſt und nur von uns an einer beſtimmten Seite allein aufgefaſst. Sie ſind nicht *Ingredienzien* des Lebens, woran wir ſie ſehen, ſondern *dieſes Leben ſelbſt*.

Daher die vollendete Untrennbarkeit, Einfachheit, Selbſteinigkeit dieſes hohen Weſens u. ſ. f.

345.

Sie ſind nicht, wie die gemeinen, bloſse bald ruhende, bald thätige Kräfte des Weſens, an dem wir ſie ſehen, ſondern die eine und immer gleich thätige Kraft dieſes Weſens. Sie ſind nicht bloſse wechſelnde Regungen des Lebens, ſondern das immer gleich rege Leben ſelbſt.

Daher die vollendete Lebendigkeit, Wirkſamkeit, (Allwirkſamkeit) dieſes hohen Weſens u. ſ. f.

346.

In dieſem Sinne müſsen *alle* Eigenſchaften genommen werden, welche ſich der Verſtand genöthigt ſieht, dem, was er das höchſte Weſen nennt, beyzulegen. So müſsen die bloſsen *phiſiſchen* genommen werden, wovon wir eben zuvor einige anführten, z. B. Ewigkeit, Unveränderlichkeit u. ſ. f. So müſſen aber auch vorzüglich die *höhern* genommen werden,

wel-

welche der Verstand unmittelbar in der Heiligkeit selbst abscheidet.

347.

Der Verstand kann nähmlich auch die in sich ganz ungetrennte Heiligkeit nicht anders als unter Trennungen auffassen. Er kann sich die Heiligkeit nur als vollendete Sittlichkeit, und die Sittlichkeit nicht ohne das Zusammenwirken eines *Vorstellens* und eines *Wollens* denken. Er unterscheidet daher auch im Heiligen ein Erkennen und ein Wollen, und gelangt so durch Steigerung zu einem *Allwissenden* und *Allguten*.

Durch untergeordnete Abscheidungen gelangt er ferner zu einem Allvorsehenden, Allweisen, Allgütigen, Allgerechten u. s. f.

348.

Alle diese Trennungen haben aber hierüber so wenig, als über die vorigen phisischen Eigenheiten, in dem vollendeten Heiligen selbst, sondern wieder nur in unserer Ansicht Statt, was hier um so weniger zu vergessen ist, als eine Unrichtigkeit von dieser Seite, weil sie das Heilige unmittelbar betrifft, von den nachtheiligsten Folgen *für uns* seyn muss.

Es ist also das dem Heiligen beygelegte Erkennen und Wollen nicht von der Art, von welcher es gemeinhin genommen wird. Es ist jenes kein vom Wollen getrenntes kaltes, zwar glänzendes, aber doch leb-

loses

loses Wissen. Es ist das Wollen, kein vom Wissen abgeschiedenes blindes, zwar gewaltiges, aber unfreyes, also doch ohnmächtiges Begehren. Es ist jedes kein blosses wechselndes bald unterbrochenes, bald wieder fliessendes Erzeugen von Gedanken und Entschlüssen. Was wir in unserer Sprache freylich nur mit den Ausdrücken: „*Wissen und Wollen*" bezeichnen können, ist dort im Heiligen immer dasselbe hohe heilige Thätigseyn. Und das, wofür wir nur die gar dürftigen Worte: „*Gedanke und Entschluss*" haben, die offenbar nur für den beständigen Fluss von Zuständen passen, der uns fortträgt, dieses ist in ihm, dem Einzigen, ohne alle Vergleichung mehr, ist in ihm das ununterbrochen und in aller Hinsicht unbegränzte Leben selbst. *Man wage es, einen lebendigen selbstständigen Gedanken, der nicht wie eine Rakete vorüberrauscht, sondern wie die Sonne bleibt, man wage es einen lebendigen selbstständigen Entschluss, der nicht wie eine Welle aufschlägt und wieder zerrinnt, sondern wie die See fortdauert, zu denken, und man kommt der Wahrheit näher.*

349.

Hiemit ist zugleich die Gränze bezeichnet, welche in unserer Ansicht des Absoluten, des Heiligen, der Gottheit das Begreifliche vom Unbegreiflichen, das Klare vom Geheimnissvollen scheidet, die Gränze, an der sich unser Wissen bescheiden muss, um dem Glauben Platz zu machen.

Wir begreifen innigst, d. i. mit unserem ganzen Geiste das *H e i l i g e;* denn dieses theilt sich durch Vernunft und Willen dem Gefühle mit, wenn es schon dem Verstande allein zu grofs ist. Das *U e b r i g e begreifen wir nicht,* Dieses theilt sich von keiner Seite mit. Wir *w i s s e n, dafs ein Heiliger über uns ist,* und *g l a u b e n, dafs dieser Heilige eben dadurch, dafs er der Alleinheilige ist, auch noch diefs und jenes ist, was wir in unserer menschlichen Sprache so oder so nennen.* Wir sehen den leuchtenden Mittelpunkt, aber ausser demselben eine deckende Hülle, durch welche uns zwar noch eine Dämmerung aber kein so volles Licht mehr entgegenkommt.

Dadurch erklärt sich zugleich das Resultat, zu welchem der Verstand kommt, wenn er das Absolute nach seiner Manier ganz und eigentlich aufgefafst zu haben wähnt. Ueberzeugt, dafs dem Absoluten alle Vollkommenheiten, die wir sonst nur zerstreut antreffen, miteinander verbunden zukommen, und dafs sie, die wir sonst nur gemeinhin finden, hier in einem ungemeinen Zustande vorhanden seyn müssen, wirft er, um sich ein Absolutes zu machen, alle Vollkommenheiten unbeschränkt auf einen gränzenlosen Haufen zusammen, und erhält also so anstatt einer *höchsten Einfachheit* nur einen *höchsten Inbegriff,* und anstatt einer *ersten Allem zum Grunde liegenden Einheit nur eine erste Alles begründende Verwirrung.* Er erhält wie er selbst ausspricht, *d a s A b s o l u t e, a l s d a s w a h r e C h a o s.* Es mufs so gehen. Dem Verstande, als solchem ist das Absolute ein Fresko-Gemälde. Er findet es nur in der Ferne schön. So wie er näher hintritt, verschwindet ihm die harmonische Zeichnung in regellose Striche.

VIII.

Verhältniſs des Relativen zum Abſoluten.

350.

Der wichtigſte Theil der philoſophiſchen Aufgabe iſt durch die Beſtimmung des Abſoluten gelöſt. Philoſophie iſt, wie wir wiſſen, Kunde vom Abſoluten.

351.

Das Abſolute kann und ſoll aber nicht nur an ſich, ſondern auch in Rückſicht ſeiner Beziehung auf das Relative ergriffen werden. Erſt ſo iſt es *vollſtändig* ergriffen. Philoſophie iſt ganze Kunde vom Abſoluten.

Befriediget der erſte Beſtandtheil der Auflöſung zunächſt und vorzüglich nur das Herz, ſo befriedigt erſt der zweyte zunächſt und vorzüglich auch den Kopf vollſtändig. Es wirkt zwar jeder auf den ganzen Geiſt, aber eigentlich immer nur mittelbar durch das eine oder andere der beſagten Organe.

352.

Das Abſolute iſt der leuchtende Punkt, von welchem alle Strahlen ausgehen, die an dem Uebrigen leuchten. Wir brauchen alſo nur dieſem Lichte zu folgen, um dieſes Uebrige kennen zu lernen.

Mit

Mit anderen Worten: Von der Gottheit kommen wir am beſtimmteſten auf die Welt herab. Der Standpunkt, welcher für die Vernunft der unmittelbare Berührungspunkt mit der Gottheit iſt, iſt für ſie zugleich der Zenith zur Anſicht der Welt. Vor der Hand erblickt ſie alsdann von dortherab freylich nur ein unbeſtimmtes Gemiſche von ineinander zerfloſſenen Weſen, Eigenſchaften u. ſ. f. aber dann doch ſchon die Grundbeſchaffenheit des Ganzen, was da unter ihr liegt. Sie braucht ſich hernach nur mehr herabzulaſſen, damit auch die Theile deſſelben vor ihren Blicken in die beſtimmten Kreiſe auseinander treten, die ihnen angewieſen ſind.

Hat ſich irgendwo *das Raiſonnement allein* auf dieſe Art über die Welt emporgeſchwungen, ſo ſieht es, da das Licht von Oben immer wenigſtens zum Theile durch die nie ganz vertilgbare Ahnung herabfällt, zwar auch die Grundbeſchaffenheit des Relativen, nähmlich ſeine Nichtigkeit an ſich. Allein übrigens ſieht es auch Nichts, und da es doch ein Abſolutes, von dem es gehört hat, ſucht, und Nichts *über* oder *neben* ſich erblickt, ſo erblickt es daſſelbe endlich unter ſich. Es erblickt alſo alsdann das Abſolute eben in dem vorhin berührten Gemiſche, in dem Chaos, in der Ununterſchiedenheit (Indifferenz) von allem Verſchiedenen.

353.

Das Heilige iſt allein ein lebendiges Beſtehen durch ſich ſelbſt, ein unverändertes immer gleich andauerndes Beſtehen, folglich allein *ein eigentliches Seyn, das einzige wahre Seyn.*

354.

354.

Ausser ihm ist daher kein eigentliches wahres Seyn mehr.

355.

Dem Relativen kann deswegen kein eigentliches wahres Seyn zugeschrieben werden. Dem Relativen kommt ja kein durch sich selbst Bestehen, kein unverändertes immer gleich andauerndes Bestehen zu. Ihm kommt also nur ein scheinbares Seyn, bloss ein Etwas zu, welches Seyn *heisst*, aber nicht *ist*.

356.

Dieses offenbart sich ausser der eigentlichen innern Natur des Relativen überhaupt auch noch insbesondere durch die Gesetze, unter welchen es steht.

Kann das Relative auch nur zum Scheine seyn, ohne dass ein anderes ihm Gegenüberstehendes ist, wodurch es in seinem scheinbaren Seyn erhalten wird?

Ist das Relative in jedem möglichen Umfange, oder nur innerhalb eines bestimmten beschränkten Kreises? Und muss das wahre Seyn nicht für jeden Standpunkt ein solches bleiben?

Kann das Relative seyn, wenn es die Bedingung nicht ist, von der es abhängt? Und kann es das bleiben, was es ist, wenn sich die Bedingung ändert?

Kann das Relative das, was es ist *schlechthin seyn*, oder muss es das, wozu es gemacht wird, *nun schlechthin werden?*

Das

357.

Das blofs fcheinbare Seyn des Relativen offenbart fich fogar fchon durch die blofsen Ereigniffe, die fich an ihm ergeben, durch die blofse Erfahrung.

Das Relative entfteht, und vergeht, kommt aus dem Nichtfeyn, und geht wieder dahin. Ift diefes dem wahren Seyn möglich?

Bey dem Relativen wird Alles aus Allem. Jedes wird aus Jedem erzeugt, und wieder in jedes verwandelt. Kann diefes das wahre Seyn?

Die blofse Welt, wie fie als Schaufpiel vor unfern Sinnen aufgeführt wird, genügt daher felbft der gemeinen Vernunft fchon nicht, wenn fie nur einigermafsen wach ift. Selbft diefe verfucht fchon Blicke hinter die Kouliffen, um zu der *Erfcheinung* auch das *Seyn* zu entdecken.

358.

Indefs kann doch dem Relativen auch nicht ein blofses Nichtfeyn beygelegt werden. Es kommt ihm zwar das wahre Seyn gar nicht zu, aber es mufs ihm defswegen nicht auch ein Garnichtfeyn beygelegt werden. Es *ift* wenigftens *fcheinbar*.

359.

Das wahre Seyn ift ein lebendiges felbftftändiges u. f. f. Beftehen durch fich; das fcheinbare ein blofses für fich todtes abhängiges Beftehen durch ein Anderes.

360.

Das Bestehen durch ein Anderes ist ein bloſses Entstehen und Vergehen mit diesem Anderen oder wenigstens durch dasselbe, ist also ein bloſses Uebergehen vom Nichtbestehen zum Bestehen, und von diesem wieder zu jenem, ein bloſses *Werden*, welches nie wirklich zu einem Seyn gelangt, aber dann doch ein solches zu seyn scheint.

361.

Dem Relativen kommt also ein bloſes immerwährendes Werden zu.

362.

Dieses bloſse immerwährende Werden des Relativen äuſsert sich durch seine innerste Natur. Es bestehet nur durch ein Entgegenstehendes. Es kommt und geht nur *mit* diesem, oder wenigstens nur *durch* dieses. Es für sich allein besteht nicht, sondern wird nur von diesem Entgegenstehenden zum Bestehen hervorgezogen, und wieder zum Nichtbestehen losgelassen.

363.

Dieses bloſse immerwährende Werden äuſsert sich ferner durch die Gesetze, unter welchen das Relative steht.

Das Relative ist der Wandelbarkeit der Trennung, der Beschränktheit, der Bedingung des Zwanges, wovon es abhängt, übergeben.

364.

364.

Dieses blosse immerwährende Werden äussert sich endlich selbst schon durch die blosen Ereignisse, die sich am Relativen ergeben, durch die blosse Erfahrung.

Eilen die Dinge, derer Inbegriff die Welt ausmacht, nicht ununterbrochen wie Licht und Schatten bey zerrissenem Gewölke vorüber? Rinnen die Erscheinungen nicht wie die Wellen in einem unaufhaltsamen Flusse hinab? Wo ist im Reiche der blossen Natur Etwas vom Sandkorn bis zur Sonne, was sich nicht in einem beständigen Wechsel befände, was sich nicht eben zusammenfügte, um sich wieder aufzulösen, und zugleich auch schon auflöste, um sich wieder anders zusammenzufügen, was also nicht in einem ewigen Werden begriffen wäre?

Man forsche, um sich lebhaft zu überzeugen, demjenigen tiefer nach, was man *Kreislauf der Natur* nennt!

365.

Woher hat denn nun aber das Relative *auch nur dieses Werden*, *auch nur dieses scheinbare Seyn*?

366.

Von sich hat es dasselbe nicht; denn durch sich allein ist es gar Nichts.

367.

Wieder von einem Relativen hat es dasselbe *zuletzt* auch nicht. Die Frage umfaßt schon selbst alles Relative ohne Ausnahme.

368.

Es kann dasselbe also nur von dem Absoluten haben. Die Welt, der Inbegriff alles Bedingten, kann nur von Gott, vom Unbedingten*), seyn.

369.

Wie kann das Relative vom Absoluten kommen?

370.

Von einem Relativen kommt ein Relatives so, daß es von demselben zwar hervorgebracht wird, aber dasselbe entgegen auch wieder hervorbringt. Hier ist der Einfluß, die Abhängigkeit, wechselseitig.

371.

Von dem Absoluten kann es nicht auch auf diese Art kommen. Hier ist keine wechselseitige Abhängigkeit, kein wechselseitiges Hervorbringen möglich. Das Absolute wäre sonst selbst wieder ein Relatives.

372.

*) Den wir nun aber auf einem anderen Wege von einer schöneren Seite kennen lernten, als bloß von Seite seiner Unbedingtheit.

372.

Bey der Entstehung des Relativen vom Absoluten muss das Hervorbringen ganz allein nur auf der Seite des letzten, und die Abhängigkeit, das Hervorgebrachtwerden, ganz allein nur auf der Seite des ersten Statt haben, d. i. das Absolute muss nur *hervorbringen*, und nicht selbst auch wieder, weder ganz noch zum Theil, *hervorgebracht werden*, oder was in Betreff des letzten Punktes dasselbe heisst: Es muss *an* ihm Nichts hervorgebracht, verändert werden.

„Es wird aber wenigstens aus einem Nichthervor-„bringenden ein Hervorbringendes." — Wenn sein Hervorbringen den Zeitbedingungen unterliegt. — „Ein Hervorbringendes steht aber doch „nothwendig nur einem Hervorgebrachten gegenüber, und ist in soferne von diesem abhängig." — In Betreff dieser *Beziehung* — In anderer Rücksicht aber nicht. Und es fragt sich, ob das Hervorbringende sonst Nichts, als dieses ist, worüber doch beym Absoluten nach dem Vorgehenden kein Zweifel mehr seyn kann.

373.

Das Hervorbringen, das dem Absoluten zugeschrieben werden kann, muss daher ein ganz unabhängiges, reines, absolutes Hervorbringen seyn.

374.

Wir unterscheiden an allem eine Materie und eine Form, oder ein Etwas, das ist, und eine Weise, auf welche es ist. Durch das reine oder absolute Hervorbringen muss nicht die Form, sondern auch die Materie

terie entſtehen. Sonſt wäre jenes nur ein Geſtalten und kein eigentliches Hervorbringen, d. i. nur ein relatives und kein abſolutes Hervorbringen.

Das bloſs Geſtaltende iſt von dem Stoffe, den es geſtaltet, abhängig. Es kann nicht geſtalten, wenn es Nichts zu geſtalten hat. Hier iſt Wechſelwirkung in das Innere und nicht bloſs im Felde der Beziehungen.

175.

Der bloſse Verſtand nun kennt nur drey handgreifliche Arten der Entſtehung des Relativen durch das Abſolute, und kann für ſich nie andere, als ſolche kennen lernen. Er iſt unausweichlich unter die Gewalt des Zirkels gelegt.

376.

Er läſst das Relative im Abſoluten vom Anbeginn an ruhen, und endlich durch eine Erzeugung aus ſeinem Schoſe hervorgehen. Gott iſt das Füllhorn, aus welchem die Welt herausfloſs.

Emanations - Syſteme.

377.

Oder er läſst das Relative auſser dem Abſoluten ebenfalls von Ewigkeit her daliegen, und von dieſem ein Mahl in die jetzige Ordnung bringen. Gott iſt der Baumeiſter der Welt.

Syſteme mit einer ewigen Materie auſser dem ewigen Gott, mit zwey Principien, einem thätigen und einem leidenden.

378.

Oder er läſst endlich das Relative weder *in* noch *auſser* dem Abſoluten, ſondern *an* demſelben von Anbeginn vorhanden ſeyn. Gott iſt die Welt ſelbſt.

Die Identitäts - Syſteme alter und neuer Zeiten, und jedes vollendete, oder der Vollendung wenigſtens nahe Heidenthum, bey welchem man vor jedem Steine, vor jeder Kröte u. ſ. ſ. niederkniet und anbethet.

379.

Sind denn aber alle dieſe Produktionen des Relativen mehr, als bloſse Geſtaltungen? Sind ſie eigentliche abſolute Produktionen?

Allein das Abſolute kann entweder gar nicht oder nur abſolut produziren.

Es giebt gegen dieſe Syſteme noch andere Gründe, die aber nicht hieher gehören, auch oben (im erſten Theile) ſchon berührt wurden.

380.

Der Verſtand kann nun aber ein Mahl über das bloſse Geſtalten nicht hinauf. Er kann ſich über das bloſse Modificiren nicht erheben. Er findet nie mehr, als ein *Anderswerden* eines *Andersgeweſenſeyns*. Vom Nichts zum Etwas findet *er allein* überall keine Brücke.

381.

Die Vernunft schwingt sich aber weiter hinan. Diese erhebt sich über das blosse Gestalten oder Modificiren zum reinen absoluten Hervorbringen. Sie gelangt zu einem Werden eines nie Gewesenen. Sie erblickt die Brücke vom Nichts zum Etwas — *in der Macht, zu schaffen.*

382.

Sie erblickt diese Macht *schon in sich selbst.* Ihre Kraft, Ideen hervorzubringen, zeigt ihr dieselbe. Sie nimmt diese Ideen nicht wie der Verstand seine meisten Begriffe aus irgend einem anderswoher gegebenen Stoffe, sondern aus sich selbst her. Sie gelangt nicht wie dieser nur durch Abstraktion, sondern durch Produktion zu ihren Resultaten.

383.

Wenn aber auch der Verstand manche seiner Begriffe ebenfalls aus sich nimmt, so sind sie allein leer und ohne reelle Bedeutung, ohne reellen Inhalt. Allein die Ideen der Vernunft sind an sich schon bedeutend, und geben allem Uebrigen erst eine vollständige höhere Realität, eine wahre befriedigende Bedeutung, einen innigern wahrern Inhalt. Wenn also gleich auch der Verstand gewissermaſsen producirt, so ist sein Produciren im Grunde doch nur ein halbes Produciren, ein blosses Produciren von Formen, ein blosses Gestalten.

ten. Und erst das Produciren der Vernunft ist ein Ganzes, ein Eigentliches, ein Schaffen.

384.

Schon die Idee der Schönheit theilt so eine Art eines neuen nicht durch Abstraktion von Aussen, sondern durch Produktion von Innen erreichbaren Lebens über das Ganze aus, worüber sie sich verbreitet. Noch inniger aber offenbart sich diese uns beywohnende Art von schöpferischer Kraft durch die von der Vernunft aufgestellten und vom Willen mit Ehrfurcht ergriffenen Ideen der Sittlichkeit und Heiligkeit. Der grosse innere Akt, durch den wir in uns mit freyer Selbstständigkeit eine gänzliche Regeneration unsers inneren Selbst bewirken, offenbart uns am bestimmtesten die in uns liegende Kraft, uns ein neues höheres Daseyn zu geben, uns in Wesen einer höheren Ordnung umzuschaffen. Es öffnet sich darin sogar schon die Aussicht auf eine Möglichkeit, mit einer solchen Kraft aus sich hinaus zu reichen. Wir fühlen uns im Stande, zur Produktion einer neuen Ordnung, nähmlich einer neuen *moralischen* Welt ausser uns — *wenigstens beyzutragen*.

Die Vernunft braucht nun von dieser selbst dem Gefühle nahe gebrachten Kraft nur die Gränzen, unter welchen sie sich uns als unser Eigenthum ankündigt, wegzunehmen, um die vollständige Idee vom Erschaffen zu besitzen.

Es

Es währt daher, wie aus dem Angeführten sehr begreiflich ist, etwas lange, bis sich die Menschheit zur Idee des Schaffens erhebt. Allein wenn sie sich ein Mahl dazu erhoben hat, so giebt sie ihre neue kostbare Eroberung im Ganzen auch nie wieder auf. Sie muss, um sich so weit zu erheben, ganz und deutlich wach seyn, und wenn sie dieses ist, so wirkt kein Schlaftrunk, den man ihr beyzubringen sucht, jemahls mehr allgemein. Diess nur zur Leitung des Urtheils über die Versuche der Vernunft, voranzuschreiten, und der Unvernunft, die vorangerückte wieder zurückzudrücken.

385.

Das Relative kommt daher aus dem Nichts — hervorgerufen durch die schaffende Macht des Absoluten. *Die Welt ist eine Schöpfung der Gottheit.*

386.

Das Verhältniss des Relativen zum Absoluten ist desswegen *blosse Abhängigkeit*, das des Absoluten aber zum Relativen *blosse Unabhängigkeit.* Das Wirken geht nur von dem Absoluten aus, und nur auf das Relative hinüber, aber nicht wieder von diesem auf jenes zurück. Relatives und Relatives erhält sich gegenseitig in einem scheinbaren Seyn, Relatives und Absolutes aber nicht. Hier wird jenes nur im *Werden* erhalten, und dieses erhält sich in seinem wahren *Seyn* selbst. Zwischen Werden und Werden hat ein wechselweiser Einfluss Statt, zwischen Werden und Seyn hingegen nicht.

Das

Das Relative wird durch das Absolute aus Nichts Etwas. Das Absolute kann durch das Relative nicht erst Etwas werden, was es nicht schon durch sich wäre. Will man aber, wie zuvor schon berührt wurde, diesem durch das Schaffen doch wenigstens die Beziehung, schöpfende Kraft zu seyn, erst werden lassen, so ist ja dieses wie gesagt nur eine Beziehung, die Nichts im Inneren, *das mehr ist*, sondern nur in unserer Verstandes-Ansicht, die für das „*An sich*" ohne Bedeutung ist, Etwas ändert. *Das Relative ist aber im Innern selbst mehr nicht, als blosse Beziehung.* Hebt man also da diese auf, so hebt man auch jenes ganz auf.

387.

Das Relative ist daher nur als Produkt des Absoluten Etwas. Die Welt ist nur als Schöpfung der Gottheit Etwas. An sich — ohne diese Rücksicht — ist die Welt, das Relative, Nichts, ist es das reine Nichts, also auch nicht ein Mahl ein scheinbares Etwas. Das Absolute entgegen ist auch als nichtproducirend gedacht, innerlich doch dasselbe. Gott ist auch *ohne* alle Schöpfung, oder nach unserer Ansicht *vor* aller Schöpfung doch derselbe Gott.

388.

In soferne bezeichnet einer der neuesten Denker (in Bouterwecks neuem Museum 1. B. 2. H. S. 139) das Wesen der Dinge in der Welt sehr bestimmt und schön, wenn er sie *„für eine Art des Wiederscheines des Absoluten und der Fülle seines Lichts am Nichts"*

er-

erklärt. Das Relative ist an sich, d. i. ohne das Absolute, wie wir fanden, wirklich Nichts, reines absolutes Nichts, und wird erst alsdann Etwas, wenn es von dem Absoluten dazu gemacht, wenn es von diesem producirt, wenn es von diesem gleichsam *bestrahlt* wird.

389.

Was ist es denn nun aber als solches Produkt? Ist es ein Todtes, oder ein wenigstens in der einen oder andern Hinsicht lebendiges Etwas? Ein bloſses nun ein Mahl *producirtes*, oder ein selbst auch wieder *producirendes* Produkt? So wenig von dem Absoluten ein ihm *ganz Gleiches* kommen kann, eben so wenig kann von ihm ein ihm *ganz Ungleiches* kommen. Es kann sich von ihm kein absolutes Leben abscheiden, und auſser ihm konstituiren. Es kann aber von ihm auch kein absoluter Tod ausgehen, und als Etwas darstellen. Im ersten Falle müſste es sich theilen, und doch bleiben können, was es ist, und im zweyten müſste es auch das Nichts produciren können, denn nur dieses ist absolut todt.

390.

Das Relative muſs also ein *producirendes* Produkt des Absoluten seyn, aber nicht nach Art dieses Absoluten, sondern nur in geringerem Grade producirend, *nicht schaffend*, sondern *nur gestaltend*.

391.

Das Relative muſs ein Grund der Wirklichkeit, wenn gleich nicht deſſen, was Materie heiſst, wenigſtens deſſen, was Form genannt wird, muſs alſo eine Kraft ſeyn.

392.

Es kann aber auch das Abſolute, als eine Kraft aufgefaſst werden. Allein alsdann wird die Kraft in einem ganz eigenthümlichen Sinne genommen. Das Abſolute iſt Kraft im eminenten Sinne, und es giebt ſo ganz eigentlich genommen überall nur eine und dieſelbe Kraft, und das Relative damit verglichen iſt keine.

393.

Das Relative iſt auf dieſe Weiſe zwar in gewiſſer Hinſicht, aber nicht in aller eine Kraft, iſt nur eine auf gewiſſe Bezirke beſchränkte, eine aus Macht und Ohnmacht zuſammengeſetzte, eine auch mit Ohnmacht behaftete Kraft.

394.

Das Relative iſt daher auch zwar in gewiſſer Hinſicht, aber nicht in aller ein Etwas, iſt nur ein auf gewiſſe Bezirke beſchränktes, ein aus Etwas und Nichts zuſammengeſetztes Etwas.

395.

Was am Relativen Macht oder Etwas ist, das ist ihm durch das Absolute geworden. Was an ihm Ohnmacht, oder Nichts ist, das klebt ihm von seinem ursprünglichen Zustande noch an. Was die Welt Wirkliches besitzt, das hat sie von Gott. Was ihr mangelt, das mangelt ihr durch sie selbst.

396.

Daraus ergeben sich nun auch die Unterschiede an dem Relativen, d. i. die Verschiedenheiten der Dinge in der Welt. Je nachdem an diesen Dingen, an diesen Relativen mehr oder weniger von der erhaltenen Macht, oder von der mitgebrachten Ohnmach vorhanden ist, nehmen sie höhere oder tiefere Stufen in der Reihe des Ganzen ein. Je nachdem die Wesen der Welt mehr oder weniger Etwas oder Nichts sind, gehören sie in höhere oder tiefere Bezirke.

397.

Ueberhaupt zeigt sich ein sehr wichtiger Unterschied der verschiedenen Wesen der Welt dadurch, dass offenbar an einigen die Ohnmacht oder das Nichts, und an anderen die Macht oder das Etwas vorherrschend ist. Die Einen sind offenbar nur von Aussen und blind thätig. An ihnen dringt *das Nichtthätigseyn oder das Nichtseyn* vor. Die Anderen sind von Innen und mit Bewusstseyn thätig. Bey diesen über-

wiegt *das Thätigſeyn oder das Seyn.* Man nennt die Einen *vernunftloſe*, die andern *vernünftige* Weſen, und unterſcheidet auf dieſe Art zwey Hauptklaſſen von Weſen, wovon die erſten dem Naturreiche, dem Reiche des Relativen ganz, die zweiten nur *zum Theile* angehören, in ſoferne nähmlich auch ihnen noch Etwas vom bloſs Relativen anhängt, die aber übrigens auch Mitglieder eines höheren Reiches ſind.

398.

Und ſo offenbart ſich alſo die Gottheit, das Abſolute, an der Welt, an der ganzen Welt, an allem Relativen. Die Gottheit iſt nicht *in* der Welt, wie das eine Relative in einem anderen ſichtbar. Eben ſo wenig iſt ſie es als *die Welt ſelbſt*, als das Relative ſelbſt. Sie iſt es aber *an* der Welt, und ſie iſt es an dem einen Theile mehr, als an dem anderen, an jedem aber *nur für die höhere Klaſſe von Weſen, an welchen ſelbſt mehr, als bloſse Welt mehr, als bloſse Natur iſt*, für die Vernunftweſen (wenn ſie, verſteht ſich, ihre *Vernunft*, alſo ihre freye Thätigkeit, und nicht bloſs ihren Verſtand, ihr bloſes Raiſonnirvermögen gebrauchen.)

Auf dieſe Art iſt es allerdings ſchön und wahr, was *Bardili* und *Reinhold* von einer *Manifeſtation Gottes an der Natur* ſagen. Gott manifeſtirt ſich auch an der bloſsen Natur ſchon demjenigen, dem er ſich übrigens noch in ſeinem Inneren, welches mehr als bloſse Natur iſt, manifeſtirt, und es wird ſogar ſelbſt dieſe innere vollendende Manifeſtation durch jene äuſsere beginnende auch

noch

noch eingeleitet, wie zum Theil ſchon berührt ward, und gleich jetzt noch etwas ausführlicher berührt werden wird.

399.

Das Göttliche offenbart ſich am Irdiſchen zuerſt durch das *Schöne*. Das Schöne iſt der erſte, zwar noch ſchwächſte, aber doch ſchon ſehr lebhafte Strahl des himmliſchen Lichts in das ſonſt völlige Dunkel der Erde. Dieſer Strahl iſt es, der in uns die erſte Ahnung einer höheren Ordnung entzündet, indem er uns eine neue höhere lebendigere Anſicht der Welt öffnet; denn er iſt, wie jeder Strahl von Oben, zugleich leuchtender und zündender Art. Wenn wir uns ihm öfter und länger überlaſſen, ſo erwacht die höhere Ahnung immer lebhafter, und regt endlich unſer inneres, höheres Daſeyn ſchon ſehr beſtimmt auf. Man weiſs, von welchen höheren, reineren Trieben das reine Gefühl des Schönen begleitet wird.

Aber nicht nur das *Gefühl* wird vom Schönen auf das Höhere oder Göttliche geleitet. Selbſt der Verſtand wird aufmerkſam gemacht. Dieſer will nähmlich das Schöne wie ein anderes Relatives faſſen, und findet ſich zum erſten Mahl beſtimmt ohnmächtig. Er findet alſo zum erſten Mahl beſtimmt, daſs es ein Gröſseres, als ihn, gebe.

Daher der ſo gewöhnliche Aufruf der Freude an der ſchönen Natur: „*Göttlich!*“

400.

400.

Das Göttliche offenbaret sich am Irdischen ferner durch das *Erhabene.* Es ist zwar das Erhabene auch immer noch ein sehr mittelbarer, aber doch ebenfalls schon ein sehr mächtiger Abdruck des Höheren am Niedrigeren. Verkündigt uns das Schöne mit *sanfter* Lebhaftigkeit aber doch noch dunkel ein Höheres, als das Gemeine ist, das nur so gewöhnlich um uns herumliegt, so verkündigt uns das Erhabene dasselbe mit *gewaltiger* Lebhaftigkeit, aber doch ebenfalls noch dunkel. Wir werden hier mit einer Art von unwiderstehlicher Macht emporgerissen, um auf alles Gewöhnliche von einer neuen Höhe herabzuschauen, von Nun an unzugänglich allen Angriffen von Unten. Aber wir wissen freylich noch nicht, was dasjenige ist, was so weit über alles Gemeine hinaufliegt.

Hier findet sich der Verstand schon sehr nachdrücklich zu klein für die neuen Grösşen, und wird schon sehr nachdrücklich in seiner bisherigen Meinung von sich selbst erschüttert.

401.

Man erinnere sich lebhaft an die Einflüsse schöner und erhabener Gegenstände! Es ist nothwendig zur Bewirkung einer innigen Ueberzeugung.

Welchen Himmel neuer reiner Gefühle, Triebe, Vorsätze, Entschlüsse ruft der Genuss einer Frühlings-Gegend mit ihren tausend freundlichen Leben hervor!

Wel-

Welche neue Klarheit gieſst der reine Strahl der Sonne, welches neue Leben jede frohe Regung der nun wieder erwachenden Natur in unſere Seele! Kündigt ſich uns da nicht ſchon offenbar ein neues inneres Daſeyn an, ein Daſeyn von ungewöhnlicher Heiterkeit und von ungewöhnlicher Regſamkeit!

402.

Welche hohe Ruhe ſpricht uns aus den groſsen Formen eines majeſtätiſchen Tempels entgegen! Wir vernehmen die neue Sprache in den Tiefen unſers Geiſtes, und finden uns dadurch wunderbar geſtärkt. Wir finden uns dadurch unerwartet tief in uns ſelbſt hineingeführt, und ſehen uns da unerreichbar jeder bisher gefürchteten Macht. Es kündigt ſich uns ja eine neue gröſsere in unſerem Inneren an.

403.

Welche neue oft ungeahnete Seiten unſeres Geiſtes werden von den Harmonien der Muſik angeregt! Die Töne fallen nicht nur in das Ohr. Sie fallen in die Seele, und rufen dort ein tauſendfaches vorher ungekanntes Leben hervor. Der Künſtler greift weiche Akkorde. Es erwachen in uns Heiterheit, Frohheit, neue reine Liebe, Sehnſucht u. ſ. f. Er greift majeſtätiſche. Wir fühlen Muth, neue lebendige Ruhe, Ehrfurcht u. ſ. f.

404.

Wie viele neue Ausſichten werden uns alſo von der ſchönen und groſsen Natur und Kunſt geöffnet! Wie viele neue Fibern eines neuen höheren Daſeyns werden dadurch in uns angeregt! Wie lebhaft, obgleich immer nur noch verſchleyert, immer nur noch durch ein bloſses Symbol kündigt ſich uns auf dieſe Art das Göttliche am Irdiſchen an! und zwar deſto lebhafter, je reiner dieſe *ſchöne* Natur und Kunſt wirken, jemehr ſie alſo von der *gemeinen* Natur und Kunſt losgetrennt ſind.

Daraus ergiebt ſich nun von ſelbſt, was die neuerlich aufgeſtellte Behauptung: „*daſs Poeſie und Philoſophie Eines ſey* (*und jene übrigens der Rangordnung nach ſogar noch über dieſer zu ſtehen habe*)" wahres enthalte. Philoſophie iſt Kunde vom Abſoluten, und Poeſie auch. Jene iſt aber deutliche beſtimmte, dieſe nur dunkle unbeſtimmte Kunde davon. Jener thut ſich das Abſolute dem Weſentlichen nach *an ſich*, dieſer nur *im Symbole* kund. Der Weg der Offenbarung des Göttlichen an uns geht daher durch Poeſie zur Philoſophie, aber nicht wieder von der Philoſophie zur Poeſie zurück. Die Philoſophie ſagt uns vom Abſoluten *das*, was uns die rein und richtig fühlende und nicht bloſs phantaſirende Poeſie ſagt, und noch *Mehreres*. Aber die Poeſie ſagt uns davon nie ſo viel, wenigſtens nicht beſtimmt, als die Philoſophie. Will man beide in einem ſtrengeren Sinne vereinigen, ſo vernichtet man beide. Man macht die Philoſophie zur Sophiſterey, und die Poeſie zur Phantaſterey.

Sonderbar iſt es, daſs zum Beweiſe dieſer ſtrengeren Einheit die Begeiſterung des Dichters

aus der Identität (Gottes mit der Welt) erklärt wird. Als ob sie nur daraus, und als ob sie daraus hinlänglich erklärbar wäre!!

Ist diese Begeisterung aus der zuvor gegebenen Ansicht des Schönen und Erhabenen nicht begreiflicher? Und wie ist sie bey der Identitäts-Ansicht begreiflich? Warum entstehet, diese Ansicht vorausgesetzt, nicht dieselbe Begeisterung beym Anblicke einer Kröte, wie beym Anblicke der Frühlings - Sonne? Die eine ist ja so gut wie die andere mit der Gottheit identisch. *Welche Poesie spricht denn also das als Ahnung aus, was die Philosophie als bestimmte Kunde ausspricht? Die erst aufwachende Poesie, in welcher die rohe Phantasie, oder die vollends erwachte, in welcher das reine Gefühl vorherrschet?*

405.

Das Göttliche offenbaret sich ferner durch das Wahre. Dadurch kündigt es sich zwar ruhiger, aber auch schon unmittelbarer und eigenthümlicher an. Es kündigt sich dadurch an als ein durch sich auch alsdann noch Bestehendes, wenn alles scheinbare Bestehen verschwunden ist, als ein Ewiges, Unveränderliches, das über alles Vergängliche und Veränderliche hinaufliegt, als einen lebendigeren Hauch, der nie verweht. Und nun steht es alsdann schon mehr entschleyert vor unserem Geiste da. Nun erscheint es schon nicht mehr bloss im Symbole. Nun tritt es schon als ein so Grosses, so Lebendiges, so Bleibendes auf, dass es von keinem Symbole mehr erschöpfend angedeutet werden kann. Wie hoch und rein und lebendig ist

die Ruhe, die ſich über den Geiſt hinlegt, wenn er der Wahrheit mit reiner Liebe huldigt.

406.

Noch eigenthümlicher offenbaret ſich uns das Göttliche durch das Moraliſche. In dieſem ſteht es ſeiner Grundweſenheit nach ganz unmittelbar, wenn gleich noch nicht ganz vollſtändig, vor uns. *Das ganz Eigenthümliche*, was uns bey dem Anblicke von Gerechtigkeit, Groſsmuth u. ſ. f. unter dem Ausdrucke Achtung mit ganz eigener, alles Vorige überwiegender Kraft durchzittert, iſt ein unmittelbarer Funke von ihm. Doch! hier beginnt die Sprache auch ſchon gar zu ohnmächtig zu werden. Ebenfalls ein Zeichen, daſs wir im Heiligthume ſtehen. *Was nicht gröſser und lebendiger als das Wort wäre, wäre ja eben darum das Groſse und Lebendige nicht, das wir ſuchen.*

407.

Am Umfaſſendſten und Innigſten offenbaret ſich das Göttliche endlich im Heiligen. In dieſem berührt es uns ſelbſt. Aber da ſchweigt nun auch die Sprache ganz, und es tritt Anbethung ein. Wir befinden uns im Allerheiligſten.

408.

Und ſo erſcheint dann das Höhere, Lebendigere, Göttliche, die Urkraft an der ganzen Welt, nur an

der

der einen Klaſſe von Weſen mehr, als an der anderen Vorzüglich theilen ſie ſich in dieſer Hinſicht, wie eben zuvor berührt wurde, in zwey Hauptgattungen, wovon an der einen die Kraft, das Abſolute, an der andern der Mangel an Kraft, das Relative, das Hervorſtechende iſt.

409.

Dieſe letzte Gattung zeichnet ſich daher mehr durch Lebloſigkeit, durch Nichtigkeit, durch ein gleichſam bloſses todtes Beſtehen aus, und wird alſo vorzugsweiſe mit dem Prädikate „*Seyn*" (aber nur *Seyn im Raume*, oder Materie, Sache, Objektives) belegt.

410.

Die erſte Gattung zeichnet ſich mehr durch Lebendigkeit, durch Realität, durch ein reges, thätiges Beſtehen aus, und erhält deſswegen das Prädikat „*Vorſtellen*" (aber freylich auch nur *Vorſtellen in der Zeit*, oder Geiſt, Perſon, Subjektives).

411.

„*An ſich*" oder abgeſehen von *aller* Rückſicht, alſo auch von der auf die Gottheit, ſind daher Beide „*das Seyn im Raume* und *das Vorſtellen in der Zeit*, das Objektive und das Subjektive" Nichts (und in ſoferne auch Eins).

412.

Daraus folgt aber noch nicht, dafs fie defswegen auch *überhaupt aufser unferen Vorftellungen* Nichts feyen, dafs fie fchlechthin blofse Produkte unferer Vorftellungen feyen, dafs es alfo überhaupt kein von unferen Vorftellungen verfchiedenes Seyendes (in der einen oder anderen Bedeutung) oder kein von unferen Vorftellungen verfchiedenes Vorftellendes gebe. Was berechtigt denn zu dem Schluffe, *dafs dasjenige, was kein „An fich" fey, defswegen blofs eine Vorftellung von uns feyn müffe? Giebt es denn kein Mittleres zwifchen dem „An fich"* und dem *blofsen Produkt unfers Vorftellens?*

413.

Alfo ift auch das gewöhnlich fogenannte Seyn Etwas aufser unferen Vorftellungen? Ja! aber freylich nicht in dem gewöhnlich genommenen Sinne, fondern in einem für die Vernunft reelleren, obgleich weniger reellen für den Verftand. Als ein *todtes Beftehen* nähmlich ift es freylich blofses Produkt unfers Verftandes, welcher feinen Operationen ein ruhendes Etwas, vermöge des ihm nothwendigen Begriffes „Subftanz" zum Grunde legt, womit und woran er operiren kann. Aber als ein *immer reges Werden* ift es mehr, als ein folches Produkt von uns, ift es ein Produkt der Gottheit, ift es alfo *Etwas aufser uns.* Eine unthätig in fich felbft daliegende Maffe, d. i. Materie im gemeinen Sinne ift nur Selbftblendung des

Ver-

Verſtandes, deſſen ganzes Weſen im Entgegenſetzen beſteht, und der daher ſich, als dem Thätigen, ein Anderes, folglich Unthätiges, gegenüberſtellet. Aber eine ſtets wirkſame Kraft oder Materie im reelleren Sinne iſt mehr, als eine ſolche bloſse Strahlenbrechung des Begriffes.

Was alſo gewöhnlich *Seyn im Raume* heiſst, iſt nur Verſtandes-Produkt, welches weder von dem Verſtande noch von der Wahrnehmung als ein Mehreres gerechtfertiget werden kann. Hätte ſich daher der Verſtand früher ſelbſt gekannt, ſo hätte er ſich alle die oft ſehr mühſamen Hypotheſen von den Atomen mit ihren verſchiedenen Wirbeln, von dem Chaos u. d. gl. erſparen können.

414.

Dasſelbe gilt vom Vorſtellenden. Auch dieſes iſt zwar nicht im gemeinen Sinne, aber ebenfalls in einem für die Vernunft, wenn ſchon nicht eben ſo für den Verſtand reelleren ein Etwas auſser unſeren Vorſtellungen. Als ein *mit einem Vorſtellen begabtes Seyn* iſt es gleichfalls nur Verſtandes-Produkt, welcher auch hier ſeinen Operationen ein wenigſtens zum Theile unthätiges Etwas, alſo ein Beſtehen, ein Seyn im Raume zum Grunde legen muſs. Aber als ein in keiner Hinſicht bloſs todtes Beſtehen, ſondern als ein *immer reges und nicht nur über ſich hinaus, ſondern auch in ſich ſelbſt hinein reges Wirken* iſt es allerdings auch Etwas auſser unſeren Vorſtellungen, iſt es nähmlich gleichfalls ein Produkt der Gottheit, und nicht bloſs der Vorſtellung von uns.

Das

Das gewöhnlich gemeinte *Vorſtellende in der Zeit* iſt daher ebenfalls nur Verſtandesprodukt, und der Verſtand hätte ſich auch hierin ſeine verſchiedenen Hypotheſen über Geiſter und Geiſterreiche im gemeinen Sinne erſparen können.

415.

Auf dieſe Art iſt die ganze Welt weniger und mehr, als wozu ſie der bloſse *gemeine* Verſtand macht, wenn man unter gemeinem Verſtand überhaupt *den ſich ſelbſt verkennenden* verſteht, er mag übrigens *ungelehrt* oder *gelehrt* ſeyn. Die Welt nähmlich als eine Summe von zahlloſen Partikeln, Atomen, Monaden u. ſ. f., wovon die einen geſtoſsen, gezogen u. ſ. f. werden, und die andern jene erſten und etwa auch noch ſich ſelbſt ſtoſsen, ziehen u. ſ. f. Die Welt alſo, wie ein groſser Ameiſenhaufe genommen, iſt nicht ſo reel, als ſie dem *ungelehrten* gemeinen Verſtande dünkt, iſt in dieſem Sinne mehr nicht, als Produkt des Verſtandes ſelbſt. Allein die Welt, als ein Inbegriff von Kräften (oder um die Trennung noch mehr zu vermeiden, als eine verſchieden modificirte Kraft) genommen, wovon die einen nur über ſich hinaus, die anderen auch in ſich hineinwirken, die Welt in dieſem Sinne iſt mehr, als wofür ſie der *gelehrte* gemeine Verſtand erklärt, iſt nähmlich mehr, als bloſs ſein Produkt.

416.

Es giebt daher Etwas auſser unſeren Vorſtellungen, nähmlich *e i n e a b ſ o l u t e Kraft, d i e G o t t h e i t,*

und

und eine relative, *die Welt*, ein in aller Hinsicht oder unbedingt Reelles, und ein nur in einiger Hinsicht oder bedingt Reelles, ein durch sich lebendiges, stätes Seyn, und ein durch jenes lebendiges, immerwährendes Werden.

Und das wäre *Idealism*? Allerdings! aber zugleich auch *Realism*, wie sie beide von der Vernunft genehmiget werden. Bisher bemeisterte sich gewöhnlich der Verstand allein der Regung der Vernunft in Betreff der philosophischen Aufgabe. Allein wohin konnte er allein gelangen? Faſste er die Ahnung von Seite der *Quelle* auf, aus der alles abgeleitet werden soll, so sah er sich gedrungen, einen Idealism aufzustellen. Er begreift aber keinen anderen, als einen *logischen* Idealism, *worin Alles zur bloſsen Vorstellung wird*, und so kam er dann am Ende bey einem *Chimärism* (sit venia verbo) an. Faſste er die Ahnung von Seite des *Resultats* auf, das sich zuletzt ergeben soll, so sah er sich genöthigt, einen *Realism* zu begründen. Nun kennt er aber keine andere Realität, als die *handgreifliche*, die sich überall dem Zirkel stellt, der sie messen will. Er gelangte daher hier zu einem *Materialism*, der etwa manches Mahl auch *Spiritualism* hieſs. Eigentlich stand er zuletzt immer bey beiden zugleich. Es muſs jeder Materialism chimärisch, und jeder Chimärism materialisch seyn. *Das ächte lebendige Princip, was gröſser, als jede Empfindung und jeder Begriff ist, also die ächte lebendige Idee, die nicht in irgend einem logischen Kompendium, sondern über allem Vergänglichen zu Hause ist, und woher mehr, als bloſse blitzende Gesichter oder bloſse grobe Handgreiflichkeiten kommen*, diese kannte *er allein* nicht, und wird sie nie kennen lernen, so lange er nur sich

selbst

selbst anschaut und anhört. Deswegen ward ihm ein *Idealism*, der *zugleich reell*, und ein Realism, der *zugleich ideel* ist, immer unbekannt, und wird es ihm als solchem ewig bleiben.

417.

Es ist also, das Seyn im höchsten Sinne genommen, *n u r E i n e s.* Es *i s t*, da das Seyn kein Werden und kein Vergehen zuläst, *n u r G o t t.* Es *ist* aber, das Seyn in weiterer Bedeutung, auch noch ein *Zweytes* jenem Einem Untergeordnetes, ein Zweytes, das (als durch sich allein Nichts) jene grosse reine Einheit nicht aufhebt, nicht stört. Es *ist* ein Werden, welches Anfang und Ende verträgt, eine *Welt.* Es *i s t* nur *E i n l e u c h t e n d e r P u n k t.* Es *ist* aber auch *ein Wiederstrahl* desselben. *D e r l e u c h t e n d e P u n k t* allein ist in und durch und für sich, ist *i m e m i n e n t e n G r a d e r e e l l.* Der Wiederstrahl ist aber auch *nicht unreell.* Er ist ja die Brechung des Reellesten. *Kann vom Lichte allein ein Schatten ausgehen?*

Was will man denn damit, dass man die Welt zu einer blossen Camera obscura - Welt macht? „Nicht doch! die Welt ist gar nicht von der Gottheit verschieden", ruft es wieder entgegen. Das heisst also, um die Welt vor dieser blossen Guckkasten-Natur zu retten, macht man die Gottheit selbst zur Camera obscura.

418.

418.

Es ist daher reell und nicht nur als Reflex unserer Vorstellung eine Gottheit außer und über der Welt.

Dem blossen Verstande, der nur durch Trennen begreift, und darum eigentlich nie begreift, obwohl das Begreifen sein Wesen ausmacht, erblickt freylich beide, die Gottheit und die Welt, nur als gegenseitige Reflexe, also beide nur als Relationen eines höheren Absoluten, das Identität heisst, und sich erst durch das Denken in Gott und Welt, wie der Lichtstrahl in Farben, bricht.

419.

Es ist ferner reell und nicht bloss als Reflex unserer Vorstellung eine Welt außer und in und um uns.

420.

Und diese Welt besteht reell und nicht bloss als Reflex unserer Vorstellung, theils aus blossen Naturwesen, theils aus Vernunftwesen.

421.

Beide sind als Produkte der Gottheit zugleich Abdrücke ihrer Fülle an Wesenheit, die einen weniger, die anderen mehr.

422.

Die Naturwesen sind nur sehr uneigentliche Abdrücke, und sehr entfernte Symbole, tragen aber in dem an ihnen sich abspiegelnden Schönen und Erhabenen, doch auch schon Spuren von ihr.

„Groſs iſt der Herr! die Himmel ohne Zahl ſind „ſeine Wohnungen; ſeine Wagen ſind die donnernden „Gewölk' und Blitze ſein Geſpann.

„Die Morgenröth' iſt nur ein Wiederſchein von „ſeines Kleides Saum, und gegen ſeinen Glanz iſt alles „Licht der Sonne Dämmerung u. ſ. f."

Der bloſse Verſtand folgt auch hierin wieder ſeiner Handgreiflichkeit. *Ihm iſt die Natur der Leib Gottes.*

423.

Die Vernunftweſen ſind ſehr eigentliche Abdrücke, ſehr unmittelbare Symbole der Gottheit. Dieſe Weſen tragen nicht mehr bloſse Spuren des Göttlichen, ſondern das Göttliche ſchon ſelbſt in ſich, in dem ihnen beywohnenden Sittlichen und Heiligen „vos eſtis templum Dei."

So findet der in ſich ſelbſt eindringende Geiſt des Menſchen ſich in dem Göttlichen, und das Göttliche in ſich.

„In ipſo ſumus et vivimus et movemur." Mit dieſem groſsen Worte wird jetzt viel Unfug getrieben. Man will uns bereden, wir ſeyen mit Haut und Haar in Gott.

424.

Aber eben weil Alles auſser Gott nur Abdruck nur Wiederſtrahl von ihm iſt, ſo erſcheint nirgends ſeine ganze Fülle, die ſich nur ſelbſt erſcheinen kann Alles auſser ihm iſt nur Brechung ſeiner Fülle.

425.

Was wir in ihm sein selbstständiges *Seyn* nennen, bricht sich in der Welt in ein blosses abhängiges *Werden*.

426.

Was uns in ihm sein bleibendes *Wissen* heisst, bricht sich in der Welt in blosse wechselnde *Gedanken*.

427.

Seine *ewige Heiligkeit* bricht sich in der Welt in blosse *begränzte Tugenden*.

428.

Leerheit, Tod, blosse nur mit Einbildungen besetzte Nichtigkeit giebt es daher weder in *ihm*, noch in *seinen Werken*. Das Werk verkündet seinen Meister. Aber freylich die Fülle, das Leben, die Realität, welche in ihm sind, können in seine Werke nicht übergehen. Das Werk kann nicht der Meister selbst seyn.

Diese Einheit und diese Vielheit erblickt die Vernunft. Der Verstand für sich allein erblickt freylich eine andere. Dieser sieht in seiner höchsten Anstrengung überall nur eine *phisische* Einheit und eine *eingebildete* Vielheit. Ein nur eingebildetes Vieles ist aber auch bald unter ein Eines gebracht. Allein genügt eine solche Vereinigung dem ganzen Geiste des Menschen? Die grosse Frage ist, *wie läßt sich eine reelle Vielheit aus einer reellen*

Ein-

Einheit ableiten. Diese philosophische Einheit thut sich aber nur der Vernunft kund.

Welche Resultate aus dieser Ansicht des Einen und Vielen, des Absoluten und Relativen, der Gottheit und der Welt für Religion, Offenbarung, und insbesondere für Kristenthum, für Katholicism, für Moral, für Pädagogik u. s. f. hervorgehen, ist hier zu zeigen der Ort nicht. In den Vorlesungen werden darüber Fingerzeige zum weitern Selbstdenken gegeben werden.

IX.

Was ist Philosophie?

429.

Wir bestimmten die Philosophie schon gleich anfangs, aber nur negativ. Sie ist, hiess es damahls, Kunde vom Absoluten. Allein dieses Absolute war uns dort nur als Unbedingtes bekannt. Mehr konnte da noch nicht geleistet werden.

430.

Jetzt ist Mehr möglich. Jetzt kann auch positiv angegeben werden, was Philosophie sey. Sie ist, wie wir jetzt wissen, zwar wieder nur Kunde vom Absoluten. Aber wir kennen nun dieses Absolute als das Heilige, als das Göttliche, als die Gottheit.

Einst kannte man die Philosophie gewöhnlich am Eingange schon positiv. Man wusste gewöhnlich da schon, dass sie z. B. eine Scientia rationis sufficientis u. d. gl. sey. Allein wie sehr positiv war denn da eben die Kenntniss, die man vorläufig schon von der Zulänglichkeit des gesuchten hinreichenden Grundes hatte? War dieser zureichende Grund, auf welchen man ausgieng, vor der Hand mehr als ein *nicht unzureichender?*

431.

431.

Wir wiſſen alſo nun beſtimmter, was Philoſophie ſey. Sie iſt Kunde vom Heiligen, vom Göttlichen, von der Gottheit.

„Alſo Theologie?“ Die Antwort auf dieſe Frage wurde zuvor ſchon berührt. Hier braucht nur noch beygefügt zu werden, ob denn überall eine Kunde vom *Urſprunge*, ohne eine Kunde vom *Urſprünglichen*, möglich ſey? Dieſes Urſprüngliche nun heiſst Gott, und iſt freylich nicht jedem auch ein Heiliges, alſo ein wahrhaft Göttliches, ſondern manches Mahl, z. B. nur das Chaos. Uebrigens iſt noch zu erinnern, den Begriff von Theologie von allen ihm leider! ſo gewöhnlichen mythologiſchen Umgebungen alter oder neuer Art loszumachen, um durch ſeine Verwandtſchaft mit dem der Philoſophie dieſen letzten nicht zu entehren. Es hat nun ein Mahl unvermeidlich das innigſte, entweder freundliche oder feindliche, Verhältniſs zwiſchen Philoſophie und Theologie Statt. Deſswegen ward dieſe von jener immer entweder gepflogen oder zerſtört. Daſs die Zerſtörung der letzten (auch als Theologie und nicht bloſs als Mythologie) endlich immer ſelbſt die Zerſtörung von jener nach ſich zog, war nicht dieſer Umſtand allein ſchon für das freundliche Verhältniſs beweiſend?

402.

Wir kennen nun die Philoſophie als Kunde vom Heiligen. Dieſes iſt aber immer noch mehr bloſse Kenntniſs des *Zwecks* der Philoſophie, als auch ſchon des philoſophiſchen *Strebens*, mehr bloſse Kenntniſs

des

des *Resultats*, auf das man durch Philosophie kommt, als der *Anstrengung*, welche eigentlich Philosophie ist.

Man denke sich was immer für eine Kunst oder Wissenschaft! Ist die Definition derselben schon die Kunst oder die Wissenschaft selbst? Bezeichnet das Ziel, das durch die Definition aufgestellt wird, auch schon hinlänglich den Weg, der dazu eingeschlagen werden soll?

433.

Es ist also die Philosophie auch noch von Seite des Strebens, durch das sie erst eigentlich zur Philosophie wird, zu bestimmen. Es ist diejenige Thätigkeit unseres Geistes, diejenige Anstrengung seiner Kräfte zu beschreiben, welche uns zu dem angegebenen philosophischen Resultat führet.

Es enthält zwar immer auch schon die Definition Etwas von der Kunst oder Wissenschaft, aber Alles enthält sie nicht ein Mahl mittelbar, etwa wie man so gerne glaubt, Eines in das Andere nach Taschenspielerart eingeschachtelt. Es bezeichnet nähmlich das Ziel, das durch die Definition angegeben wird, zwar zum Theile auch den Weg, der durch die Kunst oder Wissenschaft selbst eingeschlagen werden soll. Allein dieser Weg bedarf, um bestimmt gekannt zu werden, immer auch noch einer eigenen ausführlicheren Bezeichnung. Etwas, das besonders bey der Philosophie, bey welcher es gerade am wenigsten hätte geschehen sollen, grösstentheils vernachlässiget wurde.

434.

434.

Man machte zwar faſt immer ſchon auch bey dem Studium der Philoſophie nicht nur auf das Reſultat, ſondern mitunter auch auf die Anſtrengung aufmerkſam, durch die man zu dieſem Reſultat gelangen würde. Allein es geſchah gewöhnlich nur ſo gelegentlich, als Etwas, das ſich von ſelbſt verſtehe, und nur etwa von Zeit zu Zeit in Erinnerung gebracht werden müſſe. Soll denn aber ein ſo wichtiger Artikel nicht eine eigene Unterſuchung und eine gründliche Ableitung aus der Natur der Sache verdienen und nöthig haben?

435.

Man verſuchte ſogar öfter auch ſelbſt ſolche eigene und tiefere Bezeichnungen der ganzen philoſophiſchen Thätigkeit. Allein gewöhnlich folgte man dabey der einſeitigen und ſchiefen Richtung, welche man durch die erſte übereilte Anſicht der Philoſophie überhaupt erhalten hatte. Man hatte ſich, wie wir wiſſen, meiſtens gleich anfangs ſchon ganz leicht überredet, daſs ſie zwar eine ſehr vorzügliche Wiſſenſchaft, übrigens aber dann doch nichts Mehreres, als eine Wiſſenſchaft, daſs ſie alſo zwar die erſtgebohrne Tochter des Kopfes, aber dann doch nur eine Tochter des Kopfes allein ſey. Und ſo ergab ſich alsdann von ſelbſt, daſs die ganze Philoſophie nichts mehr und nichts weniger ſey, als die höchſte Anſtrengung des Kopfes, die höchſte Spekulation.

Den-

Denſelben Gang ſcheint manche jetzt gewöhnliche Art zu philoſophiren wieder mit beſonderem Nachdrucke nehmen zu wollen. Auch jetzt ſcheint man hier und da wieder von dem allmächtig geglaubten Kopfe Alles erwarten zu wollen. „*Man denke ſich, es habe noch nie eine Philoſophie gegeben!*“ So lautet jetzt wieder oft die erſte und meiſtens auch — *einzige oder doch ohne Vergleichung wichtigſte Foderung*, welche man an die Kandidaten der Weisheit macht. Freylich iſt dieſe Foderung ſehr *gerecht*. Iſt ſie aber auch *eben ſo umfaſſend, als gerecht?* Philoſophie kann nur von einer vollſtändigen Unabhängigkeit von jedem *Vor*-Urtheile ausgehen. Kann ſie aber auch davon allein ſchon wirklich ausgehen? „*Ja! durch eine ganz neue Spekulation*“ heiſst es ferner. Iſt denn aber dieſer ohne weiteres angenommene Glaube *an die ſeligmachende Gnade der Spekulation allein* nicht auch noch eines der durch die vorgehenden Philoſophien begründeten Urtheile, alſo auch noch ein *Vor*-Urtheil.

436.

Was war dieſes auf die bloſse Spekulation beſchränkte Philoſophiren? War es mehr, als ein Hinſitzen auf den magiſchen Dreyfuſs des Begriffes, der ſich ſelbſt überlaſſen freylich immer Orakel ſpricht, aber auch nur Orakel? War es alſo mehr, als ein leidendes Hingeben in eine fremde unbekannte Gewalt, und ein bloſses Ergreifenlaſſen von dem Geiſte oder Geſpenſte, was im Hinterhalte lag? Und das ſoll die höchſte Thätigkeit des reichen und freyen menſchlichen Geiſtes ſeyn?

Dafür ward aber auch die ganze Philoſophie, die dadurch konſequent zu Stande kam, in der Regel

und oft wohl gar nur im glücklicheren Falle von der Art, dafs sie sich ganz in Hefte zusammenpacken, und in die Tasche schieben oder in den Bücherschrank stellen liefs. Wenigstens liefs sich ihre Hauptsache — ihr Geist — so gleichsam auf Flaschen ziehen, und man hatte übrigens, um durch ihn den Kopf wirklich zu erheitern, alsdann nur noch die kleine Mühe nöthig, von Zeit zu Zeit einen Schluck davon zu sich zu nehmen.

437.

Wir haben nun zwar durch unsere vorgehenden Untersuchungen selbst schon eine höhere und umfassendere Thätigkeit für Philosophie wenigstens überhaupt nöthig finden gelernt. Allein wir müssen diese Kenntnifs, um sie ganz in unsere Gewalt zu bekommen, noch ausführlicher entwickeln. Es sträuben sich gegen diese Ansicht von Philosophie sowohl manche Neigungen, als auch der blofse sich allein überlassene Verstand zu sehr, als dafs sie nicht gar zu leicht erschüttert werden sollte, wenn sie nicht bestimmt begründet ist.

Die Menschen erwarten in der Regel von der Philosophie, wie von allem Anderen, nur *Gefälligkeiten* und keine *Foderungen.* Dieses läfst sich nun wohl von einer Verstandes-Philosophie, aber nicht von einer höheren erwarten. Der Verstand ist kunstreich und geschmeidig (galant). Er fügt sich in alle Formen, und weifs für alle Verhältnisse irgend etwas Bequemes oder wenigstens eine Rarität zu verfertigen. Aber selbst die reelleren Denker, welche mehr Sache und Festigkeit verlangen, lassen sich oft noch von dem Verstande allein bethören. Er kann ja auch ernsthaft

und

und bis zum Eigensinne fest seyn. Er bedient also auch diese nach Wunsch. Er untersucht so eiskalt, dass auch nicht ein Funke von irgend einem *wärmeren* Irrthume an ihm zu spüren ist, und er setzet seine Anatomirungen mit einer Beharrlichkeit fort, welche oft nicht eher ermüdet, als bis *Nichts* mehr unter dem Messer daliegt.

438.

Der ausführlicheren Bestimmung der philosophischen Thätigkeit ist durch die gefundene Bestimmung des Absoluten die nöthige Richtung gegeben.

439.

Das Absolute ist, wie wir wissen, das Heilige. Heiligkeit ist aber eine nur der Vernunft mögliche Idee. Zur Philosophie muss also die *Vernunft* thätig seyn.

440.

Die Vernunft enthält mehrere Ideen. Heiligkeit ist ihre höchste. Die *Vernunft* muss also zur Philosophie *in ihrem höchsten Grade* thätig seyn.

441.

Die höheren Regungen werden der Vernunft erst allmählig möglich. Sie muss sich zuvor in kleineren Anstrengungen versucht haben, ehe sie es in grösseren bestimmt vermag. Die Vernunft muss sich also zur vollständigen philosophischen Thätigkeit durch *mehrere Versuche im Idealisiren* heranbilden.

Vernunft wird hier, was nicht zu vergessen ist, immer in ihrer wahren Eigenthümlichkeit, nicht als blosse Kraft eines verwickelteren Raisonnements, genommen.

442.

Die Ideen der Vernunft, besonders ihre höchsten, sind von der Art, daſs sie lebendig nur vom Willen ergriffen werden können, indem er ihr Leben uns aneignet, und so Leben mit Leben vereinet. Der Verstand kann nur ihre Hülle, und das Gefühl allein höchstens einen vorübergehenden Strahl ihrer Wärme auffassen. Zur Philosophie, zur lebendigen also eigentlichen Philosophie, muſs daher auch der *Wille* frey thätig seyn.

343.

Die höchsten Ideen der Vernuft sind zugleich die reichsten und reinsten an innerer Lebendigkeit. Ihr Leben kann nur von der höchsten und freyesten Anstrengung ergriffen werden. Der *Wille* muſs daher zur Philosophie *an seiner höchsten und freyesten Seite* thätig seyn.

444.

Der Wille gelangt erst durch allmählige Uebungen zu seiner höchsten Freyheit. Er muſs sich daher zur Philosophie durch *mannigfaltige Versuche* vorüben.

„*Also kann nur der Edle Philosophie studieren?*" *Auswendig lernen* kann sie jeder. *Kennen aber nur der Gute.* Am Buchstabe zu buchstabiren ist jedem möglich, dem es möglich ist, in eine Schule zu gehen. Allein den Geist hinter dem Buchstaben zu ergreifen ist nur der im Stande, der selbst einen freyen Geist in sich erweckt hat. *Und so mangelt alsdann aber auch nur dem Rohen oder Unsittlichen der philosophische Geist.* Sehr schön bezeichnete neuer-

neuerlich Garat ungeachtet der den Franzosen so gewöhnlichen Entgegensetzung des Kristenthums und der Philosophie den ächten Geist für Wahrheit, also den wahren philosophischen Geist, als den grossen Punkt, in welchem sich der wahre Philosoph und der wahre Krist berühren müssen. „Der Gott des Evangeliums, sagte er, ist ein „Gott der Wahrheit, und der Wahrheit und „dem Ewigen, dessen Ausfluss und Wort sie „ist, huldigt auch der wahre Philosoph. — — „Wo ist der Philosoph, der im Augenblick, wo „eine Religion ihm heiliger und für die Mensch- „heit nützlicher schiene, als die Vernunft; die „Grundsätze, zu denen er sich bekennt, nicht ab- „schwören würde, um die Lehrsätze anzunehmen, „die er widerlegt? Wo ist der Krist, der im Au- „genblicke, wo er seinen Glauben, als eine Täu- „schung erkennte, sich nicht zu den Philosophen „gesellen würde, um mit ihnen die Irrthümer zu „bekämpfen, die er angebethet hätte?"

445.

Die Lebendigkeit der Ideen, welche von dem Willen ergriffen werden soll, kündigt sich diesem nur durch das Gefühl an, und auch die ergriffene und dadurch uns angeeignete Lebendigkeit kann vom Begriffe nur alsdann bezeichnet werden, wenn sie diesem ebenfalls wieder vom Gefühle vorgelegt wird. Es muss daher zur Philosophie auch das *Gefühl* rege seyn.

446.

Die besagte Lebendigkeit ist die geistigste. Das *Gefühl* muss also für die *zartesten Berührungen* rege seyn.

447.

447.

In seiner eigenthümlichen Zartheit ist das Gefühl erst dann rege, wenn es sich von den täuschenden Umgebungen der blossen Empfindung losgewickelt hat, was es nur nach mehreren immer gesteigerten Versuchen kann. Es muss sich also *durch mehrere Regungen* endlich zu seiner eigenthümlichen Reinheit erhoben haben.

448.

Wenn der Verstand die hohen Regungen der Vernunft, des Willens, des Gefühles schon nicht in ihrer Lebendigkeit selbst auffassen, und in Begriffen und Worten ganz niederlegen kann, so kann er wenigstens ihre Hüllen ergreifen, und bezeichnen, und er verrichtet, wie wir hörten, damit keine segenlose; er verrichtet damit eine sehr wohlthätige Arbeit. Es muss daher zur Philosophie auch der *Verstand* thätig seyn.

Also auch positiv thätig, und nicht bloss negativ. Er muss nicht bloss wegräumen, sondern auch hersetzen, oder wenigstens auseinandersetzen.

449.

Die genannten Regungen sind die höchsten, reinsten, geistigsten, welche in uns statt haben. Der *Verstand* muss also, um auch nur ihre äusseren Umrisse, die sehr zart sind, gehörig aufzufassen, an seiner *höchsten Seite* thätig seyn.

Er muſs ſich vorzüglich ſchon in negativer Hinſicht bis zum höchſten Grade anſtrengen können. Er muſs ſich ſelbſt im Weſentlichen ganz ausgemeſſen haben, um über ſich ſelbſt orientirt zu ſeyn.

450.

Der Verſtand gelangt am langſamſten zu ſeiner höchſten, d. i. ſich ſelbſt erkennenden Thätigkeit. Er wird erſt nach ſehr vielen Verſuchen verſtändig. Er muſs ſich alſo zur Philoſophie *lange und nachdrücklich vorüben*.

Liegt darin nicht auch ein Grund zu der Meinung, der Verſtand habe im Punkte der Philoſophie *Alles* zu thun, weil er ſo vieles zu thun hat?

451.

Zur Philoſophie iſt daher unentbehrlich.

Eine an allen ihren Seiten rege mit Idealen aller Art vertraute Vernunft. Groſse weitgreifende Gedanken müſſen unſern geiſtigen Blick erweitert haben über alles Gemeine, welches noch unter der Gewalt des bloſsen Maſsſtabes ſteht. Er muſs ſchweben können über dem, was gröſser iſt, als jedes Maſs, und was allem Meſsbaren ſelbſt erſt eine eigentliche Gröſse, einen wahren Werth ertheilet.

452.

Ein reiner ſtarker Wille. Wir müſſen mit freyer Selbſtſtändigkeit auftreten und jeder Gewalt gebiethen können, die uns zu ihren Sklaven machen will.

Nur

Nur uns selbst d. i. nur unserm höheren heiligen Karakter müssen anzugehören im Stande seyn, und so also dastehen können unter den Reizen der mannigfaltigen Erscheinungen, die uns ansprechen, wie der Herr unter seinen Dienern.

453.

Ein zartes Gefühl. Wir müssen den feinsten Beziehungen zugänglich seyn. Die leisesten Berührungen müssen uns erreichen können. Jedem sanfteren Eindrucke muss unser Geist durch einen harmonischen Gegenklang antworten.

454.

Ein gewandter und bis zur Anmassungslosigkeit geübter Verstand. Unsere Denkkraft muss sich in allen Arten von Anstrengungen, muss sich selbst ganz durchversucht haben. Sie muss bis zur höchsten Spekulation und dadurch bis zur Unabhängigkeit ihres Urtheils von der blossen Spekulation vorangedrungen seyn.

455.

Es gehört also zur Philosophie

Ein heller und lebendiger Kopf, geübt in allen Künsten des Raisonnements, aber was noch mehr ist, auch vertraut mit den grössern lebendigern Ideen, durch welche das Raisonnement selbst erst Leben nnd Bedeutung erhält.

Und

Und dann ein reines lebendiges Herz mit einem regen Sinne für alles Schöne und Edle, ein Herz voll Liebe und Achtung, lebendig in seinem innersten Daseyn, und dadurch auch belebend für Alles, was mit ihm in Berührung kommt.

456.

Alle unsere kostbarsten Kräfte, die Kräfte für Schönheit, Wahrheit und Tugend müssen rege seyn, müssen an ihren obersten Seiten rege seyn, wenn uns Philosophie werden soll. In ihr soll uns ja Harmonie werden, und diese ist nur durch vollständige Akkorde möglich. Es soll uns in ihr ein ganzes höheres Leben werden, und kann ein vollständiges Leben ohne eine vollständige Regung zu Stande kommen? Oder ist dasjenige, was hier zum Grunde gemacht wird, nur Resultat? Man erwäge genau! Kann Etwas im Resultate seyn, wovon *Nichts* im Grunde ist? Muss sich nicht alles dasjenige in der *Ursache regen*, was in der *Wirkung leben* soll? Was ist also hier Grund? und was Resultat? *Ganzes* aber freylich noch in mancher Hinsicht *ungewisses* präkäres und überhaupt noch *nicht erhöhtes geistiges Leben* ist *Grund*, und wieder *ganzes* aber nun auch *festes* und *erhöhtes geistiges Leben* ist *Resultat* der Philosophie.

457.

457.

Und die Philosophie selbst ist die fortwährende Regung dieses ganzen geistigen Lebens in uns — zu seiner stäten Erhöhung.

458.

Philosophie ist die harmonische Thätigkeit unserer Vernunft, unsers Willens, unsers Gefühles und unsers Verstandes.

459.

Philosophie ist das freye Ergreifen des uns von der Vernunft dargebothenen höhern Lebens durch Gesinnung, Gefühl, Begriff und Ausdruck.

460.

Philosophie ist das selbstständige Erheben über jede blosse Gemeinheit des sich zuletzt selbst verlierenden Kopfes und Herzens zu jenen Höheren, worin beide sich selbst erst recht eigentlich finden, um sich nie wieder zu verlieren.

461.

Philosophie ist das freye Eindringen in unser innerstes höchstes Daseyn, und das dadurch freyere folglich wahrere und edlere Herabwirken auf unser übriges Leben unter Begriffen und Handlungen.

462.

Philosophie ist also die höchste vollendetste Thätigkeit unseres ganzen Geistes, und eben dadurch lebendige Kunde vom Absoluten, Kunde durch Idee, Gesinnung, Gefühl und Begriff.

Daraus ist einleuchtend, warum sich noch keine *Schul*-Philosophie bey *allen ganz* Gebildeten in Ansehen *setzte*, und *erhielt*. Es umfaſste noch keine *bestimmt* den *ganzen* höhern Menschen. Es widerstand daher in dem Einen das unbefriedigte Gefühl, in dem andern der unbefriedigte Verstand u. s. f. Nur diejenige Schul-Philosophie, die aus einer *vollständigen* Geistes-Thätigkeit hervorgeht, kann Allgemeingültigkeit erwarten, versteht sich im Reiche der *vollständigen Bildung*. Für den *Ungebildeten* und für den *einseitig Gebildeten* (wenn ein solcher noch gebildet heiſsen kann) wird sie freylich auch — nicht gelten.

463.

Nur da, wo diese ganze umfassende Thätigkeit statt hat, kann eine ganze befriedigende Philosophie werden. Nur in dem Grade, in welchen Mehr oder Weniger von dieser ganzen hohen Thätigkeit statt hat, kann auch Mehr oder Weniger von Philosophie werden. Wo das Eine oder das Andere mangelt, wo der Geist des Menschen an der einen oder andern Seite ruht, oder gar verkehrt thätig ist, da ist keine Philosophie, da ist nur Sophistik oder Mystik gröberer oder feinerer Art möglich.

464.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste kund thun, in welchem eine träge Vernunft nur mühsam zu Idealen aufblickt?

465.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste kund thun, in welchem ein kraftloser Wille jeder Gemeinheit folgt, die ihn an sich zieht.

466.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste kund thun, in welchem ein stumpfes Gefühl kaum die gröberen Berührungen wahrnimmt, die vom gemeinern Daseyn kommen?

467.

Wie soll sich das Heilige einem Geiste deutlich und bleibend kund thun, in welchem ein ungeübter oder anmaſsender Verstand das Gemeine mit dem Höheren immer bald wieder verwirret?

Der Verstand für sich allein beschreibt einen Kreis. Er langt als anmassend am Ende immer da wieder an, wo er als ungeübt ausgieng. *Anfangs* ist ihm die Welt selbst schon Alles, nämlich selbst schon das Absolute (oder Gott) und in seiner höchsten Speculation wird sie ihm dasselbe wieder. „*Jedes Ding in der Welt ist die absolute Identität*, sagt er, wenn er gelehrter geworden ist „*Iedes Ding in der Welt ist irgend ein Ober- oder Untergott*„ sagt er, solange er unmündig ist.

468.

468.

Wie soll sich das Heilige kund thun einem Kopfe in welchem nur gemeine Vorstellungen, und einem Herzen, in welchem nur gröbere Empfindungen und nur unedle Begierden hausen?

469.

Philosophie ist daher *ihrem Wesen* nach — Sache des *Menschen*. Nur *ihr Ausdruck* ist Sache der *Schule*. Der Mensch allein ist lebendig, und fühlt, und sieht seine Lebendigkeit. Die Schule für sich allein ist gefühllos und blind, aber beredt.

Gehör ist wohl auch ein Antheil der Schule, und da sie nun nicht umhin kann, dort und da, sogar wenn sie ganz in sich vertieft ist, doch Etwas anderswoher zu hören, so läſst sie, ohne sich des Näheren zu erkundigen, ihrer reizbaren Zunge gar zu leicht die Zügel, und wird alsdann nicht nur beredt, sondern geschwätzig.

470.

Der *Ausdruck* ist erst alsdann möglich, wenn die *Sache* vorhanden ist. Die Philosophie der Schule ist also erst alsdann möglich, wenn die Philosophie im Leben vorhanden ist.

Zwar kann von der Gesundheit auch der Kranke reden, aber nur, wenn er wenigstens ein Mahl gesund war.

471.

Es wurden von Jeher immer einige Hülfswissenschaften für nothwendig zum Studium der Philosophie

erklärt.

erklärt. Allein ſolange man Philoſophie für ein bloſſes *Studium* hielt, muſste es auch an bloſsen (theils vorgehenden, theils begleitenden) *Wiſſenſchaften* allein ſchon genügen. Nun ſehen wir aber, daſs mit dem *Wiſſen* hier noch nicht Alles gethan iſt. Man bedarf höherer reellerer Künſte, als bloſs einiger ſeltſamer etwa auch bis zum Halsbrechen gefährlicher Kopfkünſte. Man bedarf zwar auch groſser und reeller Fertigkeiten des Kopfes oder überdieſs noch ſchönere und reellerer des Herzens.

472.

Man bereitet ſich alſo zur Philoſophie nur vor

Durch Gewöhnung an groſse umfaſſende Anſichten, alſo z. B. durch Anregung idealer Wahrheiten mittels der Weltgeſchichte, Naturbeſchreibung im Groſsen u. ſ. w.

473.

Und durch Reinigung und Belebung des Karakters, alſo z. B. durch Huldigung gegen fremde groſse Muſter, und durch eigene Tugenden u. ſ. f.

474.

Und durch Erhöhung des Gefühles, alſo z. B. durch den reinen Genuſs des Schönen und Groſsen in den Werken der Dichter und der Natur ſelbſt.

475.

Und durch gründliche folglich nüchterne Uebung der Denkkraft, alſo z. B. durch tiefe aber auch reelle

Versuche des Raisonnements über Gegenstände ausser ihm, und über sich selbst.

476.

Folglich nur durch harmonische Bildung des Kopfes und des Herzens zugleich.

Man sieht daraus, was an der Mystik (passiver und activer Art) Wahres und Irriges ist. Die Mystik nihmt ihre Kunde des Unwahren *aus dem Herzen*, und das ist sehr wohl gethan. Sie nimmt sie aber *nur* aus dem Herzen, und das ist ein Fehler.

477.

Für irgend eine der übrigen Anstrengungen der Schule mag weniger hinreichen. Hier reicht nur so viel hin. Ueberhaupt ist sich aber die Schule nirgends selbst genug. Ueberall bedarf sie irgend einer Regung im Leben. Hier bedarf sie des *ganzen* höheren geistigen Lebens.

478.

Und so ist dann die Philosophie ihrem Wesen nach so alt und ausgebreitet, als der heitere Sinn für das Schöne und Erhabene, als Wahrheit und Tugend, und als die reine freudige lebendige Religion des Herzens. Nur ihr Ausdruck kann neu und auf engere Kreise beschränkt seyn.

In Rücksicht ihres *Wesens* ist keine Entdeckung möglich, die nur gewissen Zeiten und Orten, versteht sich, der übrigens ganz wachen Vernunft, angehörte. Wie sollte irgend einem Edeln auf dem

dem Gebiethe des Heiligen Etwas werden, was nicht den Edeln aller Jahrhunderte und Länder — in der Ahnung — auch schon geworden wäre?

479.

Die Philosophie ist *i h r e m* *W e s e n* *nach ein Gemein - Gut der ganzen gebildetern Menschheit. Nur* *i h r* *A u s d r u c k* *kann das Privateigenthum der Schule werden.*

Eine der Sache nach geheimnissvolle Philosophie ist daher ebendesswegen Unphilosophie. Schönheit, Wahrheit, Tugend, Heiligkeit sind *dem Wesen nach* nur für den *R o h e n* *oder* *U n e d l e n* Mysterien. Mancher *Ausdruck* kann freylich auch für den *Besseren* ein Geheimniss seyn.

480.

Betrachtet man die Philosophie aber von einer andern Seite, so hat sie für jeden, für den Guten und Denkenden wie für den Nicht - Guten und Gedankenlosen Geheimnisse, und noch dazu für den ersten mehrere, als für den zweyten. Betrachtet man nähmlich nicht nur ihre Antworten auf die Fragen der Vernunft, sondern auch die anderen auf die des Verstandes, des blossen Raisonnements, so antwortet sie freylich mit Mysterien.

481.

In dieser Hinsicht muss sie auch so antworten. Sonst wäre sie eben darum nicht Philosophie. Was wäre

wäre das für ein Gott, der nicht grösser und lebendiger als der blosse Begriff wäre? Was wäre selbst das für eine Welt, welche vom Begriffe ganz ermessen werden könnte? Die Philosophie muss uns also zu einem für dem Verstand Unbegreiflichen führen, um uns zu einem für die Vernunft ganz Begreiflichen geführt zu haben. Sie kann uns an unserer höchsten Seite nur durch Geheimnisse für unsere niedrigern befriedigen.

Wer alles Geheimnissvolle aus der Gottheit und ihrer Schöpfung wegnimmt, der verwandelt beide in Dunst. Desswegen wird dem sich allmächtig dünckenden Willen des neueren exaltirten Verstandes Alles zu einer Art — eines blossen Traums. Man begreift nun wenigstens, so lange man vor dem Gukkasten des Systemes stehet, freylich Alles. Aber Alles ist auch nur ein täuschendes Gesicht.

Indess darf doch auch das Geheimniss selbst nicht blosses Geheimniss d. i. nicht lauteres Dunkel ohne allen Strahl des Lichtes seyn. Es hörte sonst auf, *Geheimniss* zu seyn, und würde blosse *Thorheit*. Die Philosophie muss daher den Strahl auffangen, welcher in das Dunkel des Geheimnisses wenigstens ein dämmerndes Licht streut. Sie gab ihn uns in dem Merkmahle der Heiligkeit an. Dadurch ward uns, wie wir vorher fanden, sowohl über das eigenthümliche Seyn der Gottheit, als auch über das Geheimniss ihrer Schöpfung die unentbehrlichste Klarheit.

482.

Uebrigens beantworten sich nun manche der vorhin nur überhaupt berührten Fragen noch bestimmter.

 Die

Die Frage: „*Ist Philosophie möglich?*“ lautet nun: „*Ist eine Kunde von Heiligen möglich?*“ Ist es also möglich, daſs die Vernunft die Idee des lebendigen Heiligen aufstelle, daſs der Wille dieselbe ergreife und selbstständig in seine eigene Lebendigkeit übertrage? Daſs das Gefühl das neue höhere Leben auffasse, und in unser innerstes Bewuſstseyn bringe? Und daſs der Verstand, über sich selbst in das Reine gebracht, diese ganze groſse und anhaltende Begebenheit nicht störe, sondern vielmehr wenigstens in äuſserer Hinsicht rechtfertige, befördere, und darstelle? „Und so trägt die Frage ihre Antwort in sich.“

Logisch wird die Möglichkeit der Philosophie jetzt in manchen Kreisen ungleich verwickelter abgeleitet. Es wird nähmlich der Begriff des Wissens vorgenommen, und solange fortsecirt, bis man auf seine innerste und einfachste logische Faser gekommen ist, u. s. f. Was hat man aber dann am Ende? Wenn es gut geht, die Möglichkeit einer — *Formal-Philosophie*, d. i. *eines Etwas, das nicht Philosophie ist.* Der Verstand hat die Schärfe seines Messers gezeigt. Das ist Alles.

483.

Ist Philosophie als solche ein eigenes Ganzes, so daſs ihr als solcher unter den verschiedenen Anstrengungen des menschlichen Geistes, unter den verschiedenen Künsten und Wissenschaften eine eigene Selbstständigkeit gebührt?

Jede

Jede der übrigen (höheren) Künste und Wissenschaften beschäftigt sich mit irgend einer einzelnen Regung unsers innern Lebens, die Philosophie mit dem Ganzen. Wenn der Theil ein Ganzes seyn kann, kann es das Ganze nicht auch? Wenn jener eine eigene Anstrengung verdient, verdient sie dieses nicht auch?

484.

Ist Philosophie wichtig? — — —

485.

Ist sie Kunst oder Wissenschaft? Sie ist die höchste umfassendste Thätigkeit unsers Geistes, das reinste Erwachen, das innigste Bewusstseyn, das lebendigste Leben desselben. Sie ist die klarste, innerste, heiligste Regung von uns, also die edelste Kunst und die reinste Wissenschaft. Sie scheint mehr Kunst als Wissenschaft, wenn man auf ihre Lebendigkeit sieht, und mehr Wissenschaft als Kunst, wenn man ihre Klarheit betrachtet. *Sie ist eine mit dem Lichte der Wissenschaft beleuchtete Kunst, und eine mit dem Leben der Kunst belebte Wissenschaft.*

Daher die Schule, welche Licht und Leben so gerne scheidet, nirgends mehr als in ihr ausschweifte.

486.

Kann Philosophie gelernet werden? Wenn lernen nichts anderes heisst, als zur Selbstthätigkeit veranlasset werden, wenn es besonders hier nichts anders heisst, als sich zur höchsten, umfassendsten und eigen-

ſten innigſten Selbſtthätigkeit anregen laſſen, dann kann ſie allerdings gelernet werden.

Es kann von Auſſen der Name des Lebens genannt werden, das im Innen durch eigene Erweckung aufwachen ſoll, es kann alſo, da hier in einem ſo entzündbaren Element das groſse Wort ſelbſt ſchon faſt wie ein Funke wirkt, die erſte Anregung von Auſsen kommen. Mehr als dieſes kann aber auch nicht geſchehen. Lernen in jeder engerem Bedeutung hat hier nicht ſtatt. Nicht ein Mahl als bloſse Selbſtthätigkeit des Kopfes hat es hier ſtatt. Das Heilige erſcheint dem Kopfe allein nicht. Aus dem Kopfe kommt höchſtens Licht. Das Heilige iſt aber auch lebendig. Und das Leben kommt nur anderswoher.

„*Alſo fortan kein Studium der Philoſophie mehr? Warum nicht?*“ Aber zugleich auch noch etwas Anderes, *noch etwas Mehreres als bloſses Studium.*

487.

Und die Theile der Philoſophie? Auch in dieſer Rückſicht beſtättiget ſich die erſte Anſicht jetzt beſtimmt. Die Philoſophie als ſolche, alſo im eigentlichen engſten Sinne, hat keine Theile. Sie iſt der Eine einfache zugleich beleuchtende und belebende Funke unſeres höheren Selbſts, der entweder *ganz* oder *gar nicht* aufgefaſst ſeyn will. Er leuchtet nur da ganz und richtig, wo er auch ganz und richtig belebt, und er belebt nur da ganz und richtig, wo er auch eben ſo beleuchtet.

Er kann zwar da, wo er ein Mahl ganz und rein aufgefaſst iſt, zu ſeiner weitern Anwendung gebrochen, d. i. vorzüglich entweder nur in ſeiner leuchtenden, oder in ſeiner belebenden Eigenſchaft genommen werden. Und man kann daher auch dieſe ſeine fernere Behandlungen, *inſoferne ſie immer wieder auf ihn zurückweiſen*, wenigſtens *einigermaſsen* philoſophiſch nennen (aber was nicht zu vergeſſen iſt, nur *inſoferne*, und nur *einigermaſsen*). Auf dieſe Art unter dieſen Beſchränkungen kann daher auch von einer *Philoſophie der Sitten und Religion*, und von einer *Philoſophie der Natur* die Rede ſeyen.

Ueberſchreitet man aber dabey die angegebenen Rückſichten, richtet man nähmlich ſeine Anſtrengung überall nur *abwärts* anſtatt *aufwärts*, ſo hört daran alles Philoſophiſche auch im uneigentlichen Sinne auf, und die erſte wird (beſonders im Fache der Religion) zur bloſsen *Hyperphiſik*, und die zweite zur bloſsen *ſpekulativen Phiſik*.

X.

Wahrheitsfunken in den bisherigen philosophischen Versuchen.

488.

Das Unzulängliche so vieler verschiedener Versuche auf dem Gebiethe der Philosophie, und das bey aller Unzulänglichkeit im Ganzen doch überall im Einzelnen vorfindliche Befriedigende veranlaste immer bald den umfassenderen Versuch, dieses einzelne Wahre aus allen anderen zu sammeln, und auf diese Art endlich ein Mahl die ganze Wahrheit zu erhalten. Es entstand immer ein eigentlicher oder uneigentlicher *Eklekticism.*

489.

Allein der Verstand bemächtigte sich immer bald wieder ausschliessig auch dieses Versuches, wie aller übrigen, die vorzugsweise nur der Kopf unternahm. Er las nun nach seiner phisischen handgreiflichen Weise aus allen Revieren dessen, was ihm Philosophie war, Sätze auf, wie er sie vorfand, und setzte daraus einen wenigstens an Umfange nicht unbedeutenden Körper zusammen. Allein der Körper hatte kein Leben, ob-

obwohl vielleicht die zusammengetragenen Theile lebendig gewesen waren. Er zündete dort und da, wo er einen Funken traf, ein Lichtchen an, und stellte dann alle seine Lampen auf einem Platze zusammen. Allein die Nacht wollte doch nicht weichen. So entstand und wirkte der *Verstandes-Eklekticism.*

490.

Es ist aber auch ein *Vernunft-Eklekticism* möglich. Die Vernunft hat nicht nöthig, sich allenthalben nur an das Körperliche anzuklammern. Sie kann auf den Geist durchdringen. Sie erblickt nicht nur das, was gesagt, also in einem bestimmten Satze niedergelegt ist, sondern auch das, was nur geahnet, und so nur durch einen Wink angedeutet wird. Sie sammelt also vorzüglich nur dasjenige Licht, das durch die Ahnung dämmert, und verstärkt dasselbe durch Concentrirung. Und so wollen auch wir hier das Eine und Andere, was sich in den verschiedenen Versuchen (oft inkonsequent genug) von dem höheren Wahren regt, berühren, mehr achtend auf das, was durch sie gesagt werden *wollte*, als was wirklich gesagt *wurde.*

491.

Der Vernunft-Eklekticism giebt sich, wie man sieht, nicht damit ab, den Buchstab der verschiedenen philosophischen Versuche zu sammeln. Er sammelt nur den Geist, und selbst diesen mehr nur, insoferne

ſoferne er ſich bloſs durch einzelne Blitze, als in ſoferne er ſich in der Konſequenz des Ganzen ankündet. Er hat dabey vorzüglich drey Rückſichten. Er forſcht nähmlich auf den Geiſt, der in Betreff des Abſoluten, des Relativen, und des Weges obwaltet, auf welchem man von dieſem zu jenem kommt. Wir haben daher hier gleichfalls auf dieſe drey Rückſichten einige Blicke zu werfen.

492.

Die erſte Erſcheinung von Philoſophie iſt als erſte Regung unſers höchſten Bedürfniſſes in obiger Hinſicht ſehr wichtig. Als erſte Regung der Vernunft iſt ſie wenigſtens noch eine ſehr reine, unverdorbene Regung, wenn gleich auch noch eine ſehr ſchwache und dunkle. Wenn alſo dieſe erſte Erſcheinung von Philoſophie ſchon in Betreff deſſen, was durch ſie ſelbſt ſchon *gefunden* iſt, nur ſehr wenig oder gar nicht befriedigend iſt, ſo iſt ſie es doch ſchon deſto mehr in Betreff deſſen, was in der Philoſophie überhaupt *geſucht* wird.

493.

Durch die erſte Vernunftregung wurden bald alle inneren Kräfte angeregt. Natürlich, das die Phantaſie, als die in dieſer Lage ſtärkſte Kraft, vordrang. Die Philoſophie erſchien alſo zuerſt im glücklichen Falle als *Poeſie*, gewöhnlich aber gar nur als *Schwärmerey* (Phantaſterey).

494.

Welche reine Funken des Wahren zeigen ſich uns aber doch in dieſen erſten Verſuchen ſchon, wenn wir den in ihren lebenden Geiſt von ſeinem oft freylich ſehr kraſſen Phantaſie - Körper befreyen?

Worauf deutete ſchon die erſte indiſche Philoſophie hin, wenn ſie einen oberſten ewigen Unbeweglichen annahm, der zugleich gerecht, gütig, allmächtig war, und wovon die drey Volksgötter (Brana, Schiwen und Wiſchenu) nur drey Hauptkräfte waren?

Worauf deutete die älteſte der Chaldäer hin, wenn ſie eine der Finſterniſs gegenüberſtehende Lichtſubſtanz, aber über beiden auch noch ein höheres, reines, unerſchaffenes Licht annahm, das durch Nichts begränzet und verſtändig, weiſe und gut war.

Worauf deutete die älteſte perſiſche Philoſophie mit ihrem Mithras hin, der über dem Oromazes (dem Princip des Guten) und dem Arimanes (dem Princip des Böſen) ſtand, und aus dem dieſe beiden ſelbſt erſt hervorgiengen?

Worauf deutete die egyptiſche Philoſophie mit ihrem Kneph (Princip der Ordnung), und Athyr (Nacht) in den erſten Zeiten und beſonders in den darauf folgenden mit ihrem Eikton hin, der über alle übrigen Principien, die ſich nun in Oſiris, Iſis, Arveris u. d. gl. getheilt hatten, hinaufgeſetzet ward?

Wor-

Worauf deutete die älteste poetische Philosophie Griechenlands, worauf z. B. die orpheische mit ihrem Jupiter hin, in welchem Alles, und welcher selbst der erste und der letzte war?

495.

Und was ward auf der anderen Seite durch das Chaos der Chaldäer, durch die Finsterniss der Perser, durch die Nacht der Egypter, der Griechen u. s. f., woraus vom thätigen Princip allmählig Alles geformt wurde, angezeigt?

Gewöhnlich liess man zwar die Welt nur durch Emanation aus der Gottheit in die Nacht hinein, oder durch Eduktion aus dem Chaos heraus entstehen. Die Idee des Entstehens aus Nichts oder des Schaffens konnte sich, da sie schon mehr Spekulation voraussetzet, damahls noch nicht leicht bestimmter ankünden. Allein sie regte sich doch auch damahls schon manches Mahl deutlicher. Die Perser z. B. liessen die Welt schon durch blosse Gradationen des Urlichtes, das mit der Entfernung immer schwächer wurde, also durch blosse Schattirungen des Lichts oder des Etwas, und der Finsterniss oder des Nichts entstehen. Die Indier wagten es sogar schon, die Körper gar nur für blosse Täuschungen, und die Seelen für Theile der Gottheit zu erklären.

Uebrigens ist es auch merkwürdig, dass sich diese ersten Regungen von Philosophie schon früher in Rücksicht des Absoluten oder der Gottheit, eines all-

allmächtigen, gerechten, guten Princips, als in Rücksicht des Relativen oder der Welt und ihrer Entstehung bestimmter äusserten.

496.

Wie sehr bey diesen ersten Regungen von Philosophie in Rücksicht der Erhebung vom Gemeinen zum Höheren auf mehr, als bloss auf den Kopf gerechnet und gewirkt wurde, bedarf wohl keiner ausführlicheren Erörterung. Ich will nur auf die damahls so gewöhnlichen Vorbereitungen, Vorübungen, Einweihungen u. d. gl. überhaupt und höchstens etwa auch noch auf die Autopsie der Egyptier, auf die eleusinischen Geheimnisse der Griechen u. d. gl. insbesondere aufmerksam machen.

497.

Die Bilder, welche in den berührten Versuchen die Phantasie zur Bezeichnung der Ideen hergab, genügten der Vernunft nicht mehr, sobald sie mehr erwachte. Sie wollte andere eigentlichere Ausdrücke. Allein der Weg von der Phantasie zur Vernunft geht nur durch den Verstand. Ehe also die Vernunft, welche die Ideen aufstellt, auch die Bezeichnungen derselben aufzustellen im Stande ist, wagt sich immer erst der Verstand an diese bestimmtern Bezeichnungen. Es verdunkeln sich deswegen in den ersten kältern unpoetischen Versuchen einige der Funken, die in den frühern poetischen schon sehr schön glänzten, immer wieder mehr oder weniger, und verlöschen manches

Mahl

Mahl faſt ganz. Allein gröſstentheils bleiben doch auch in ihnen noch einige ſichtbar.

498.

So finden wir freylich in der *joniſchen Schule* nur ſparſames Licht über unſere groſse Angelegenheit, aber doch auch einiges. Was war des *Thales* „*mens, quae ex aqua cuncta faceret?*" Was — des *Heraklit's* allgemeiner Verſtand, der durch die ganze Welt verbreitet war (und den wir im Wachen einathmeten). Was — des *Empedokles* wirkendes Princip, das er Freundſchaft und Feindſchaft nannte? Was des *Anaxagoras* verſtändiger Aether u. ſ. f.? Und wenn *Thales* andererſeits das Waſſer, *Anaxemenes* die Luft, *Anaximander* die formloſe Materie, *Anaxagoras* ein unendliches Aggregat von Theilen, *Heraklit* das Feuer, *Empedokles* die Vermiſchung aller Elemente zum leidenden Princip macht, ſo ſieht man auch darin noch Spuren der Idee eines nicht gemeinen, ſondern höchſt eigenthümlichen Entſtehens der Welt. Zwar waren die *Bilder* der vorigen poetiſchen Verſuche bezeichnender, als dieſe *Begriffe*. Allein es ſollten nun ein Mahl keine Bilder mehr, ſondern Begriffe ſeyn, und als ſolche deuten ſie immer noch ziemlich beſtimmt auf einen mit der Gegenwart ſehr ungleichartigen, dem Nichts ziemlich nahe liegenden, urſprünglichen Zuſtand des Entſtandenen hin. In Rückſicht des Weges, den dieſe Schule betrat, um zur Philoſophie zu gelangen, wich ſie von den vorhergehenden poetiſchen

Ver-

Verſuchen mehr ab. Sie beſchränkte ſich hierin faſt ganz nur auf die Spekulation allein. Deſswegen verlohr ſie aber auch zuletzt ſchon das eigentliche Abſolute, als ein über das Relative erhabenes, ſo ziemlich ganz. Unter Heraklit hatte ſie zwar noch einen allgemeinen durch die Welt verbreiteten Verſtand, der aber mit dem elementariſchen Feuer ſchon beynahe Eines war, und *geathmet werden konnte*, und unter Empedokles war gar das Chaos ſelbſt Gott, und es regte ſich an dem ganzen todten Aggregate nur noch Etwas von Freundſchaft und Feindſchaft, von Liebe und Haſs.

499.

Die pythagoriſche Schule biethet mehrere und hellere Funken dar. *Pythagoras* erblickte beſtimmt eine einzige Urſubſtanz, welche untrennbar durch das All verbreitet und wirkſam, und wofür ihm nur die Zahleinheit, die ſich ſelbſt Anfang, Wurzel, Quadrat und Kubus iſt, ein paſſendes Symbol war. *Tymäus* erkannte ebenfalls ein ewiges durch ſich ſelbſt mit Verſtand thätiges Weſen, das die oberſte Region des Raumes bewohnte. Uebrigens aber war nach der Lehre dieſer Schule auſser jenem durch ſich thätigen Weſen ein gleichfalls ewiges und auch wieder durch ſich, aber ohne Verſtand thätiges, die Materie, und in dieſer zweiten Rückſicht erhob ſich die Schule nicht ſo ſehr, als in der erſten. Allein ſo wie ſie beide wieder verband, drang auch ihr beſſerer Geiſt vor, und bildete

ein ſchönes Ganzes. Sie lieſs die göttliche Subſtanz und die Materie ſich nach den Regeln der Harmonie vermiſchen, und auf dieſe Art alsdann das Göttliche ſich in dem Irdiſchen ſo abdrücken, daſs man nur die Geſetze des Harmoniſchen zu kennen brauchte, um die Geſetze der Welt zu kennen. Dieſe lebendigere Anſicht des Ganzen hatte dieſe Schule aber offenbar ihrer *lebendigeren* Anſtrengung zu danken. Sie beſchränkte dieſelbe nähmlich nicht auch ſo, wie manche ihrer Zeitgenoſſinen oder Nachfolgerinen bloſs auf den Kopf. Es iſt bekannt, wie viel auſser der Spekulation Pythagoras noch von ſeinen Schülern foderte.

500.

Die *Eleatiker* ſowohl die ältern als die neuern überlieſsen ſich wieder ausſchlieſsig oder wenigſtens vorzugsweiſe nur der Spekulation. Was war aber auch ihr Loos? Anfangs blieb ihnen einer geheimen Vernunft-Regung wegen noch ein Gott oder wenigſtens eine Art von Gott. Endlich aber verlor ſich das Göttliche aus ihren Syſtemen ganz. *Xenophanes* fand in der Welt ſelbſt ſeinen Gott „*die Welt iſt Eins, iſt Gott.*“ *Parmenides* fand die Welt als nichts, und nur Gott als Etwas. *Meliſſus* fand ſchon nur mehr eine einzige *Materie*. *Zeno*, wenigſtens in ſoferne er bloſs der Speculation folgte (denn ſein Herz fühlte reellere Wahrheiten) fand gar nur ein Eines überhaupt, dem als Inhalt entweder Gott oder die Welt u. ſ. f. immer mit gleich betäubenden Schlüſsen unterlegt werden konnte.

Leuciph kannte ſchlechthin Nichts mehr als Atomen, und wenn *Demokrit* in ſein Syſtem wieder Götter einführte, ſo waren es nur menſchenähnliche Luftgeſtalten. Was die Entſtehung der Welt betrift, ſo erklärte dieſe Schule dieſelbe entweder dadurch, daſs ſie behauptete, es gebe kein Entſtehen und Vergehen, ſo wie überhaupt kein Bewegen u. ſ. f. es ſey alles Manigfaltige nur Täuſchung, oder — es ſey Alles durch zufällige Wirbel u. d, gl. entſtanden. Dahin muſs aber auch die aus ſich allein herausſpinnende Speculation kommen. Indeſs regte ſich doch auch hier noch, wie man ſieht, faſt in allen wenigſtens eine ſehwache Ahnung eines hohen eigenthümlichen eminenten *Einen*.

501.

Die Sophiſten ſpitzten die Pfeile der Schlüſse noch ſchärfer, und es iſt zu bewundern, daſs ſie, *wenn Spekulation allein das Mittel zur Wahrheit iſt, nur ſogar wenig Wahres und ſogar Viel und ungeheuer und empörend Irriges erobern konnten.*

502.

Wie ſchön und groſs war hingegen die Ausbeute an Wahrheit für *Sokrates*, der doch ſo wenigen Gebrauch von den verwickeltern Künſten des Verſtandes machte. Aber er machte einen deſto lebendigern von den ſchönſten höchſten Kräften des Herzens. Sein Leben und ſein Tod ſind bekannt, und die Reinheit

und

und Reichhaltigkeit und Innigkeit ſeiner Lehren über die Gottheit und unſer Verhältniſs zu ihr ſind es auch.

Konnte uns ein beſtimmterer nachdrücklicherer Wink über den Weg zur Wahrheit gegeben werden, als dieſes Schickſal der Philoſophie unter Sokrates in dieſem Kontraſte mit ihrem Schickſale unter den Sophiſten?

„*Aber Sokrates befriedigte das Spekulative Bedürfniſs doch gar zu wenig.*" Allerdings. Aber das höhere praktiſche deſto mehr, und jenes nur in Rückſicht der *Beweiſe* nicht ſo ſehr, als in Rückſicht der *Gegenſtände*, wenigſtens des *Hauptgegeſtandes* dieſer Beweiſe.

503.

Durch *Socrates* ward der griechiſchen Philoſophie die nöthige beſtimmte *Hauptrichtung* gegeben. Durch ihn ward nähmlich endlich auch die *Schule* gelehret, daſs ihr zur Hervorbringung der wahren Philoſophie noch Etwas auſser ihr (auſser der Schule) daſs ihr mehr als bloſse Speculation, daſs ihr auch ein *ſchönes höheres Leben* nothwendig ſey. Deſswegen erhob ſich die Philoſophie Griechenlands unter ihm und ſeinen Nachfolgern, ſo lange im Weſentlichen ſeinem Geiſte gehuldigt wurde, ſchön und mächtig auf die höchſte Stufe, auf welcher ſie unter den Alten erſchien, und ſank wieder, ſo bald die von ihm angewieſene Bahn verlaſſen wurde. Was leiſtete nicht ſchon das Lizeum, zum Theile auch der reine Epikureism, mehr noch die Stoa, beſonders aber die Akademie (die ältere vom Plato) u. ſ. f.?

Das

Das Wenige, was Sokrates in Rückſicht der Spekulation verſah, ward bald wieder gut gemacht. Ein neuer Beweiſs, welche untergeordnete Rolle dieſer Spekulation gebühret.

505.

Plato verband mit dem hohen lebendigen Geiſte ſeines edeln Lehrers eine gleichfalls hohe und oft beſonders in ſpätern Zeiten miſsverſtandene Spekulation. Und die philoſophiſchen Schöpfungen dieſes groſsen Mannes ſind bekannt. Er fand *auf dem Wege ſeines geiſtreichen Lebens und ſeines lebendigen Denkens*, auf dem Wege ſeiner Thaten, Gefühle und Ideen ein Weſen, *das immer daſſelbe*, und wieder eines, *das immer ein Anderes* iſt. Er fand jenes über alle Welt erhaben, einzig, ewig, untheilbar, den Inbegriff und die Quelle alles Schönen und Guten, — und dieſes in einem beſtändigen Wechſel, Fluſse, ohne eigene Selbſtſtändigkeit, nur in einem *ſcheinbaren* Seyn begriffen. Und er fand endlich in der Abſtraktion, in der Mathematik, in der Liebe zum Schönen, *Annäherungs-Stufen* zum Wahren, Erſten, Unvergänglichen, aber erſt in den höhern Ideen ſelbſt die *unmittelbare Anſicht* jenes Wahren, Erſten, Unvergänglichen.

Wie groſs und reell!! — Freylich *Plato's Spekulation* ohne *Plato's* (oder *Sokrates*) *Leben* — muſs eine Chimäre ſcheinen.

506.

Des *Ariſtoteles* Lehre ward ſchon wieder weniger lebendig und reell. Ariſtoteles überlieſs ſich aber

auch schon wieder mehr nur dem Verstandes-Raisonement allein. Es strahlte aber doch auch in seine Philosopheme noch mancher hellere Funke des erst frisch angeregten geistigen Lebens herab. Seine erste Entelechie, seine Eduktion der Form aus der Materie, seine wie Kräfte wirkenden Formen, manche seiner moralischen Lehren sind immer noch Blitze einer kräftigen Vernunft unter einer beynahe allmächtigen Verstandes-Herrschaft.

507.

Sehr merkwürdig ist *Epikürs* Philosophie in ihrer Reinheit genommen. *Epikur* gieng zunächst vom praktischen Standpunkte, von dem des Handelns, aus, fasste aber gerade seine gefährlichste Seite — die des Genusses auf. Hätte er nicht auch nur mit einiger Konsequenz sogleich zu den ungeheuersten Resultaten, zur Rechtfertigung nützlicher Verbrechen, zur Verwerfung alles Uebermenschlichen u. s. f. kommen sollen? Und doch geschah dieses *bey ihm selbst* nicht. Das machte der Umstand, dass seine Ansicht des blossen Genusses doch noch durch eine verborgene Faser an einem Höheren hieng, als am blossen Genusse. Seine Spekulation sah freylich nur diesen: Sein Herz aber, noch rege von der sokratischen Berührung, sah auch noch Etwas schöneres. Desswegen ward sein Genuss-System, so wie es *durch ihn* kam, doch noch so mild, so freundlich, so beynahe unschuldig. Es verlohr zwar die eigentliche strenge Tugend wenigstens im Ausdrucke, aber es behielt doch den Abglanz derselben in dem Muthe, in

der Festigkeit, *selbstständig glückselig seyn zu können und zu wollen.* Es verlohr ferner zwar auch den eigentlichen obersten einzigen Gott; denn es sah Uebel in der Welt. Aber es behielt doch noch Arten von Gottheiten in den Wesen, die sich aus den feinsten Atomen bildeten u. s. f.

Unter Epikurs Nachfolgern, in welchen sein *Geist* erloschen war, und nur noch sein *Buchstab* fortherrschte, entwickelte sich das System freylich bis zu empörenden Resultaten.

508.

Die *Stoa* schlug den entgegengesetzten Weg ein. Sie gieng auch vom praktischen Standpunkte aus, faßte aber denselben von seiner eigentlichen höchsten Seite auf, und faßte ihn in der Spekulation und im *Leben* auf. Man weiß, wie viel diese Schule von ihren Schülern wieder ausser der Spekulation noch foderte. Und man weiß auch, wie groß die Resultate waren, zu denen sie gelangte. Sie erblickte wieder bestimmt eine höchste, alles durchdringende, lebendige u. s. f. Macht (Feuersubstanz) eine Gottheit, und eine Bildung der Welt durch diese Macht aus einer Art von Chaos, aus einer todten bewegungs- und leb-losen Materie. Und sie erblickte wieder bestimmt in einem reinen kräftigen Leben den Weg zur Würde und Freyheit und Realität.

509.

Die übrigen Schulen z. B. die *pyrhonische*, die *neuere Akademie* u. s. f. huldigten abermal zu sehr bloss der Spekulation. Und ihr Loos war? — *Ungewissheit.* Eigentlich hätte es sogar die fürchterliche *Gewissheit über die Nichtigkeit alles Höheren* seyn sollen. Allein der bessere Geist des Sokrates regte sich auch in ihnen noch, und milderte jenen sonst unvermeidlichen wilden Dogmatism wenigstens zu einem bescheideneren Skepticism.

510.

Der freye schöpferische Geist war nun auf dem Gebiethe der Philosophie erloschen. Es regte sich nun Jahrhunderte hindurch im Ganzen nur mehr ein erkünsteltes, aber kein eigenes Leben. Zeigten sich hier und da noch einige Strahlen von Wahrheit, so waren es nur Reflexe der vorigen oft unter den seltsamsten Wendungen.

511.

Nur ein Paar Arten von eigenthümlichen Versuchen während dieses langen und allgemeinen Todes verdienen hier berührt zu werden. Sie können lehrreich für unsere Zeiten seyn, in welchen jetzt die *philosophische Verzweiflung* wieder zu denselben äusserst gefährlichen Mitteln greifen zu wollen scheint, zu welchen damahls die *philosophische Apathie* griff. Man sieht nähmlich jetzt wieder *die losgerissene Spe-*

ku-

kulation ihrem formellen Zenithe zueilen, und man hört jetzt wieder ſogar *die Phantaſie, als die einzige Kraft, anpreiſen, die uns über die Gebrechlichkeiten der Vernunft erheben könne.*

512.

Die Gnoſis arbeitete auch ſchon mit der Phantaſie allein, und ihre Produkte waren — — ein Pleroma, zahlloſe Aeonen, ein Demiurg, und die ſaubere Geſellſchaft von übermenſchlicher Vollkommenheit und untermenſchlicher Unſittlichkeit.

513.

Und was die Spekulation betrifft, ſo darf ſich die gegenwärtige mit jener der Scholaſtik noch lange nicht meſſen, und es ſtehen uns alſo alle die Realitäten, welche die groſse Ausbeute eines *Duns Scotus* u. d. gl. waren, alſo alle die Quidditäten u. ſ. f. immer erſt noch zu erwarten.

514.

Nach Jahrhunderten endlich erwachte wieder ein eigener Geiſt auf dem lange verödeten Felde der Philoſophie, allein unter weniger glücklichen Einflüſſen als in Griechenland. Wenn die vollendetere griechiſche Philoſophie ihre Hauptrichtung von *Sokrates* erhielt, ſo erhielt ſie unſere neuere gröſstentheils leider! von der *Scholaſtik*. Wenn daher in jener eine höhere, umfaſſendere Lebendigkeit entweder die Ober-

hand

hand gewann, oder sich wenigstens fast immer sehr kräftig neben der Spekulation auch regte, so gewann in dieser gröſstentheils nur ein einseitiges Leben, nähmlich gröſstentheils nur das kalte Leben des Kopfes allein die Oberhand oder blieb wenigstens vorherrschend. Wie sehr ist diese einseitige Richtung in den meisten neuern Versuchen, wie sehr besonders in manchen neuesten sichtbar!

Wann wird der Geist Griechenlands, wie er unter einem Sokrates, unter einem Plato, unter einer Stoa u. s. f. lebte, unter uns wieder *allgemeiner* erwachen?! Wann wird im Allgemeinen wieder zur Philosophie mehr gefodert werden, als die *zweydeutige Geschicklichkeit*, *auf einigen zerbrechlichen Kettenschlüssen auf und nieder zu klettern?!*

§15.

Descartes war der erste, der wieder einen eigenen Versuch von Philosophie unternahm. Sein reicher Geist führte ihn auf groſse, wenn schon nicht immer bestimmt und richtig ausgedrückte Wahrheiten. Er führte ihn auf einen Gott, und dieſs mit einer Zuversicht, daſs nach seiner Lehre die Gewiſsheit von einer Materie gegen die Gewiſsheit von einer Gottheit keine Vergleichung aushielt. Allein dieser Gott erschien konsequent genommen mehr in einem phisischen, als in einem höheren Lichte. Descartes wurde ferner durch seinen reichen Geist auf eine Trennung zweyer von einander wesentlich verschiedener Reiche geführt, auf die der Körper und der Geister.

Al-

Allein diese Trennung war mehr nur eine äussere, als eine innere. Es gab konsequent genommen ein Zusammengesetztes und ein Einfaches, aber darum noch kein Höheres und Niederes. So zwang der *lebendige Geist* dem *todten Buchstabe* der Spekulation manche schöne Inkonsequenz ab, aber, wie wir sehen, freylich nur in einer nicht bestimmt passenden Hülle.

Dass diese höheren Funken nicht aus dem *Systeme*, sondern aus dem *inneren Leben* dessen kommen, der das System bearbeitete, und dabey mehr diesen inneren Regungen, als der Spekulation folgte, zeigte sich aus den ferneren Schicksalen des Systemes unter *Malebranche*, *Berkeley* und *Spinoza*. Für die beiden ersten, welche edel und fromm *vorzüglich nur dem Zuge ihrer inneren*, *höheren Lebendigkeit* folgten, wurde das Höhere bald das Gewisseste unter Allem, für Berkeley sogar in dem Grade, dass ihm alles Uebrige zur blossen Modifikation seines Geistes durch Gott wurde. Nach ihm hatte nur Gott, und die Welt nur in Gott, in seinem Verstande, ein eigentliches wahres Seyn. Dem gleichfalls edeln, aber *sich wieder ganz der Spekulation überlassenden* Spinoza, dessen Herz Gott und Göttliches eben so wenig entbehren konnte, rann aber doch dieser Gott und dieses Göttliche mit der Welt und dem Irdischen in Eines zusammen. Sein in der Konsequez liegende *Atheism* löste sich also nur noch in einen *Pantheism* auf.

Man

Man sieht, wie die Natur der Sache fortfuhr, uns auch durch die Schicksale der neuen philosophischen Regungen Winke über den eigentlichen Gang zur Philosophie zu geben. Die Funken des Wahren begannen auch da wieder sogleich reiner und zahlreicher, oder dunkler und sparsamer zu leuchten, je nachdem man der einen oder andern Richtung folgte.

516.

Es erschien *Leibnitz*. Welche neue Schöpfungen giengen abermahls aus dem inneren Reichthume dieses grossen Mannes hervor! Eine ewige, unendliche, höchste, lebendigste Monade. Ausser ihr unendlich viele geringere in unzähligen Abstufungen, aber alle lebendig durch jene erste. Also ein durch das ganze All verbreitetes immer reges Leben u. s. f.

Nun kam *Wolf*, auch gross und reich, aber kalt oder wenigstens mehr der Kälte, als dem Reichthume vertrauend. Dieser berührte die lebendigen Geschöpfe seines Vorgängers mit dem Zauberstabe der blossen Spekulation, um sie nach mathematischer Sitte in Reihen und Glieder zu stellen, und dadurch unüberwindlicher zu machen. Sie fügten sich, standen in geschlossenen Reihen, waren aber nun, genauer besehen, auch schon wieder todt.

517.

Locke wollte der todten Spekulation — von Unten aufhelfen, weil sie sich von Oben herab, wie es schien, immer verlassen fand. Er begründete einen

rei-

reinen Empirism, welchen *Hume* endlich in ſeiner ganzen Konſequenz durchführte. Lockes lebendiger Geiſt hauchte nun freylich auch ſeinem Empirism noch ein beſſeres Leben an, und ſo fanden ſich dann für die Edlern auch in dieſer übrigens todten Atmosphäre noch Funken eines Gottes und Göttlichen. Allein es iſt wieder bekannt, was der Empirism für diejenigen wurde, die, anſtatt dem Syſteme ein Leben *mittheilen* zu können, vielmehr nöthig haben, von demſelben ein Leben zu *erhalten*.

518.

Deſto ſchöner und zahlreicher waren die *S*trahlen des Göttlichen, welche denen wurden, die ſich vorzugsweiſe nur mit moraliſchen Unterſuchungen beſchäftigten. Welche groſse ſchöne Wahrheiten haben wir einem *Hugo Grotius*, einem *Wollaſton*, einem *Kumberland*, einem *Schaftesbury*, einem *Hutheſon*, einem *Ferguſon*, einem *Smith*, einem *Plattner*, einem *Garve*, einem *Feder* u. a. zu danken? Es richtete ſich zwar auch hier die Reinheit und Anzahl der Strahlen wieder nach dem Einfluſſe, dem man entweder der Vorherrſchaft des Kopfes oder des Herzens lieſs. Allein es kam doch ſelbſt *Helvez*, ungeachtet ſein Raiſonnement ſeinem ſchöneren Leben ſo ſehr entgegen war, noch zu manchen ſehr ſchönen Reſultaten. *Abermahl ein wichtiger Wink!*

519.

Jetzt erhob sich die kritische Schule. Durch sie sollte die Speculation endlich einmal in *bestimmte* Gränzen zurückgewiesen werden. Und schon der erste Versuch öfnete grose herrliche Ansichten des Höheren und seines Verhältnisses zum Niedern. Es war aber zu erwarten, daß sich die gewaltig angegriffene Speculation auch gewaltig entgegenstemmen, daß sie einen neuen letzten verzweifelten Versuch zur Rettung ihrer Anmaßungen wagen werde. Sie wagte ihn, und weg war wieder jede schönere höhere Aussicht.

520.

Wie viele hohe lebendige Wahrheiten giengen dem grosen Stifter dieser neuen tief eindringenden Philosophie auf, ihm, der doch zunächst eigentlich bloß darauf ausgieng, die Spekulation in ihre eigene Gewebe zu verwickeln, und dadurch ihre innere Unzulänglichkeit gründlich und ausführlich darzuthun! Wie klar und innig offenbarte sich seinem grosen lebendigen Geiste die innere eigentliche Beschaffenheit des Schönen, des Erhabenen, des Guten, des Heiligen! wie klar und innig stand nicht bloß der Unendliche, der Allmächtige u. s. f. sondern vor Allem der *Heilige* vor seiner kräftigen Seele! Wie klar und innig schied sich vor seinem hellen scharfen Blicke das Ganze nicht bloß in zwey phisische, dem Grade nach verschiedene Reiche! sondern in ein *phisisches* und in ein *heiliges*, also in zwey der Art nach getrennte Reiche! Und dieses

Alles,

Alles, nachdem er die vermeintliche Allgewalt des blosſen Raiſonements zerſtört, und nun mit freyem aber auch lebendigem Auge in ſein inneres Leben geblickt hatte! ! !

Sein *Buchſtab* ſprach konſequent erklärt, freylich dieſe hohen Lehren nicht beſtimmt genug aus, ſondern konnte vielmehr in ſeiner *logiſchen Konſequenz* wenigſtens bis zum gänzlichen Schweigen darüber gebracht werden. Allein ſein Geiſt, der ſich in nicht wenigen obwohl inkonſequenten Regungen und mit nicht gemeinem Nachdrucke ankündigte, ſprach ſie beſtimmt aus. Man hätte nur nicht bloſs auf jenen, ſondern auch auf dieſen hören ſollen, um ſie zu vernehmen, und um ſie ſich immer beſtimmter auszuſprechen.

521.

Fichte ſteigerte Kants Buchſtab und Geiſt weiter hinan, machte die Kluft zwiſchen beiden gröſser, legte jenen *in* ſeinem Syſteme nieder, und ſtellte dieſen *hinter* demſelben auf. Und ſo todt und finſter und leer nun das Syſtem für ſich da ſtand, ſo lebendig und glänzend ſtand der Geiſt hinter demſelben, und theilte ſelbſt dieſem Beleuchtung und Belebung mit. Man begriff zwar nicht gleich, woher das Licht und Leben durch die Kouliſſen komme. Aber man begriff es nur ſo lange nicht, als man die an den Wänden derſelben geſchriebenen Sprüche laſs. Wenn man hinter ſie durchblickte, und da in das ſchöne reine Licht und Leben, in das höhere Heilige, wie es einem entgegenſtrahlte und hauchte, ſelbſt hineinblickte, begriff man es ſchon wieder.

522.

Schelling vollendete endlich diese Scheidung des Buchstabes und Geistes. Er steigerte Kants Buchstab auf seine höchste Höhe. Allein während der langen und mühsamen Anstrengung entwischte ihm der Geist, und es stand am Ende zwar das vollständige Gerippe der neuesten Spekulation da, aber das Gerippe ward ohne inneres Leben. Es konnte sich nur rütteln lassen, wenn der Wind der Phantasie darein heulte. Es stand also am Ende nur eine Todtengruft da, durch welche höchstens manchesmal eine blaue Flamme der Einbildung flog. Zwar zeigten sich bey so einem wandelnden Lichte alsdann dort und da einige, wie es schien, Bedeutung sprühende Chiffern z. B. von einer höchsten ungetrübten Einheit, von einer Vielheit, die in Vergleichung mit jener Einheit ein bloſses Nichts ist u. d. gl. Allein es waren doch nur todte Chiffern, welche nicht an sich, sondern nur für den anderswoher schon von selbst Lebendigen — ein Leben hatten.

523.

Zum Glücke waren durch Kants Geist mehrere Geister in ihrem Innersten angeregt. Es war also nicht zu besorgen, daſs der tödtende Hauch der Spekulation das nun allgemeiner und inniger und vollständiger rege Leben wieder so leicht, wie einst, ersticken würde. Wir sehen deſswegen die Srrahlen des eigentlichen höheren einzigen Wahren wieder rein und kräftig in den Versuchen anderer neuerer Denker, welche mehr dem

Geiste

Geiste des Kriticismus huldigen, leuchten, z. B. *Krugs*, vorzüglich *Mutschelles*, *Salats* u. a. Versuche.

524.

Dieses regere Leben hat sich gegenwärtig selbst über die Gränzen des eigentlichen oder *namentlich*: kritischen Gebiethes ausgedehnt. Es zeigt sich dieser lebendige Sinn für das Heilige und für sein Verhältniss zum Phisischen nur mit andern Worten durch *Bardilis* und *Reinhold's* Urwahres, das sich am Wahren zu erkennen giebt, durch ihr Denken, das etwas Anderes, als ein blosses gemeines Begreifen, Urtheilen und Schlüssen ist, durch ihren Gott und seine Manifestation an der Natur u. s. f.

525.

Es zeigt sich derselbe lebendige Sinn durch *Bouterwecks* Denken in transcendentaler und moralischer Hinsicht, in der es soviel als Freyseyn und Glauben heisst, durch sein Ideal-Objekt des vernünftigen Verlangens, und durch viele andere seiner schönen kräftigen Eigenheiten.

526.

Es zeigt sich derselbe lebendige Sinn, vorzüglich durch *Jakobis* und *Köppens* Unbedingt Reelles und Reell Unbedingtes, durch ihr indemonstrables Urwahres, durch ihren der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren u. d. gl.

527.

Es zeigt sich auch derselbe lebendige Sinn in *Eschenmairs* Versuche, über Schellings System, dem er anhieng, hinauszugehen, und in einer Nicht Philosophie diejenige Befriedigung zu suchen, die ihm seine Philosophie verhiefs, und nicht gewährte.

528.

Es zeigt sich endlich derselbe lebende Sinn sehr ausgezeichnet in dem Bestreben jenes *Ungenannten* in Bouterwecks Museum (einen zweiten merkwürdigen Apostaten von Schellings Lehre) sich über das Identitäts System zu erheben, und dort durch unmittelbare Selbstbeschäftigung, durch Einkehrung des Geistes in sein Innerstes, durch intellektuelles Gefühl das namenlose Höchste zu entdecken, das sich ihm übrigens auch im Schönen, Wahren, Guten aber nur wie in einem Wiederstrahle ankündigt, und wogegen ihm alles Andere als ein wahres Nichts, das nur durch den sich daran brechenden Glanz jenes Höchsten zu Etwas gestaltet wird, erscheint.

529.

Und was ist selbst dasjenige, was sogar einem Schelling und manchen seiner heifsesten Anhänger über sein eigenes System zur *Mistik* hinaustreibt? Ist nicht auch dieses eine unwillkührliche Regung des inneren besseren Lebens, das sich in dem todten Systeme nicht einheimisch fühlt?

So leuchten in jedem Versuche wenigstens einige Funken des einem und immer ebendesselben höheren Wahren. So kündigt sich in jedem Versuche wenigstens durch irgend eine Regung die innere Lebendigkeit an, aus welcher allein Befriedigung kommen kann.

Wer also mit freyem Geiste Philosophie sucht, der wallfahrtet zur Wahrheit nicht als zu einer heiligen Leiche, die ausschliessig und ganz nur in der Bahre irgend eines Systemes begraben läge. Was auch die Systeme von ihr aufbewahren mögen. Es können doch nur Reliquien seyn. Er will sie selbst. Und sie selbst findet er nur in dem lebendigen Heiligthume schöner und heiliger Gefühle und Gesinnungen.

So leuchten in jedem Versuche wenigstens einige Funken des einzig und immer unaufgestellten höheren Wahrheit. So äußert sich in jedem Versuche wenigstens durch irgend eine Regung die innere Lebendigkeit an, aus welcher allein Befriedigung kommen kann.

Wer also im reinen Geiste Philosophie sucht, der verlange die Wahrheit nicht als von einer einzigen Lehre, die ausschließend und ganz nur in der [illegible] irgend eines Systemes begraben läge. Was auch Systeme von ihr aufbewahren mögen. Es können doch nur Reliquien seyn. Er will sie selbst. Und sie selbst findet er nur in dem lebendigen Herzensgefühle schöner und heiliger Gefühle und Gesinnungen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weiller, Kajetan <<von>>,

Kajetan Weillers Dr. und Pr. der Philosophie und Rektor des Lizeums
Anleitung zur freyen Ansicht der Philosophie Zunächst für seine Zuhörer

München 1804

Ph.u. 540
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047297-5